كلمة التحرير

تدخل "مجلة إسلامية المعرفة" ذا العدد المزدوج عامها التاسع، وهي لا تزال تؤكد على مجمل الأفكار التجديدية التي طرحها المعهد العالمي للفكر الإسلامي على الأمة منذ أكثر من ربع قرن، لمواجهة التحديات التي كانت ولا تزال مطروحة على الأمة الإسلامية. وقد طرح المعهد يومها مجموعة من التوجهات الفكرية الإصلاحية تأتي في مقدمتها تلك الأفكار الخاصة بإصلاح واقع التعليم المدرسي والجامعي، لإ اء حالة الفصام النكد بين التعليم الديني والتعليم العام، باعتبار هذه الحالة تكريساً للفصل "العلماني" بين الدين والحياة؛ هذا الفصل الذي يحرص الكثيرون على تعميقه حتى من الداخل الإسلامي، رغم أنه قد حرم نوعي التعليم من إحداث الفاعلية في بناء الشخصية الإسلامية أو تنمية ا تمعات الإسلامية. ونخشى أن تؤدي الهجمة الخارجية الضارية التي تمارس ضغوطها حالياً على الدول العربية والإسلامية -للحد من أثار التعليم الإسلامي- إلى تمترس مضاد يعيق عملية الإصلاح التي دعا إليها ولا يزال يدعو كثير من المخلصين في الدائرة الإسلامية.

لقد كانت الفرصة مفتوحة دوماً لهذا الإصلاح، دف جعل الثقافة الإسلامية إطاراً للتعليم في جميع مراحله وموضوعاته، وستبقى مفتوحة دوماً؛ حتى لا يبقى التعليم الإسلامي حبيس برنامج محدود تدخل إليه فئة محدودة من أبناء ا تمع، تتحكم الظروف السلبية في كثير من أقطارنا في تحديد من يدخل هذا التعليم وما تقوم به هذه الفئة بعد تخرجها منه! كذلك ستبقى الفرصة مواتية دوماً لهذا الإصلاح، حتى لا يبقى التعليم الإسلامي حبيس مادة معينة في التعليم المدرسي، أو قسم معين في التعليم الجامعي؛ فالتعليم الديني الذي يتطلبه هذا الإصلاح يحدد الرؤية الكونية التي تصوغ الفهم والسلوك للفرد وا تمع، ويحدد ارتباط المعرفة الإنسانية داية الوحي الإلهي والقيم العليا التي جاء ا الإسلام، وذلك من حيث الحرص على اكتساب هذه المعرفة في ميادينها المختلفة، وتوظيفها في بناء مجتمع قوي وغني وآمن، يشعر أبناؤه فيه بالثقة والكرامة والكفاية.

وحتى يأخذ "مشروع إسلامية المعرفة" في إطار التربية والتعليم موقعه المناسب من جهود الإصلاح، كانت الدعوة إليه ضمن "مشروع حضاري إسلامي" متكامل، يتوجه إلى مجموع الأمة، ويتفاعل مع جهود الإصلاح في نظم الحياة الأخرى: السياسية والاجتماعية والاقتصادية ويتكامل معها.

يتوجه المشروع الحضاري الإسلامي إلى الأمة الإسلامية، ويطرح أسئلته عن مقومات هذه الأمة وخصائصها؛ كيف تكونت هذه المقومات والخصائص الذاتية؟ وما أصولها ومصادرها؟ وكيف تطورت مع متغيرات الزمان والمكان؟

ويطرح المشروع أسئلته عن التكوين العضوي لهذه الأمة ومكونا ا الجغرافية والبشرية والمذهبية، وما يمثله اختلاف هذه المكونات وائتلافها من فرص وتحديات في حراكها الداخلي وعلاقا ا الخارجية، وعن دور النخبة التي تطور المشروع الحضاري لأمتها بوصفه "مشروع نخبة وإنجاز أمة!"

ويطرح المشروع أسئلته عن السياق التاريخي لواقع الأمة في محيطها الدولي المعاصر، بحيث يخاطب المشروع أسئلة العصر وقضايا الساعة، فلا يصارع أشباحاً ولا يحرث في البحر ولا يحصد الهواء!

وبعد الإجابة الدقيقة والعميقة عن هذه الأسئلة وأمثالها، من خلال جهود بحثية علمية رصينة، يستطيع مفكرو الأمة رسم ملامح أكثر تفصيلاً لمشروعها الحضاري المنشود. ومن المتوقع أن تتناول هذه الملامح التفصيلية عناصر المشروع الحضاري على اختلاف ميادينها ومستويا ا. ويمكن أن نجملها في العناصر الأربعة الآتية:

- إطار التجدد والتجديد الحضاري في بعده الفكري،
- مقومات الإصلاح السياسي وتحديد العلاقة بين الأمة والدولة،
- التنمية الاقتصادية والاجتماعية،
- بناء الشخصية الإسلامية والإصلاح التربوي.

ولا شك في أن كثيراً من الجهود الإصلاحية قد توجهت نحو هذه العناصر عبر القرنين الماضيين، ومع ذلك فإ ا لا تزال موضع جدل ونزاع بين الرؤى المتصارعة التي كان

بعضها يحبط بعضها الآخر في كثير من الأحيان، رغم الاتفاق على أهمية تكامل الجهود وتكاتفها حول ملامح هذه العناصر. وقد قدمنا ذكر البعد الفكري للتجديد الحضاري الإسلامي لأهميته القصوى في تحديد الاتجاه الذي يمكن أن تسلكه جهود الإصلاح في العناصر الأخرى، ولخطورة التنازع حول طبيعة هذا البعد وما ينتج عن هذا التنازع من فشل وإحباط: (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم.) (الأنفال: 46)

فالإطار الفكري للتجديد سوف يشخص مواقف التراجع وحالات التخلف في تراث الأمة وجهودها وانعكاسات هذه المواقف والحالات على تطورها التاريخي وواقعها المعاصر؛ مما يقدم بيانات مفيدة عن سبل الخلاص. وسوف نجد أن الإطار الفكري يدعو علماء الأمة ومفكريها إلى الجمع بين استلهام هداية الوحي الإلهي واكتشاف السنن الكونية والاجتماعية والنفسية، من أجل بناء مشروعهم الحضاري المعاصر. ولن يتم ذلك إلا من خلال التفاعل والمعاناة الدائمة مع الوقائع والأحداث والتحديات، ومن خلال الحوار المتصل والمراجعة الدائمة؛ أي إ م لن يجدوا المشروع الحضاري المنشود جاهزاً في بطون الكتب، ولن ينــزل عليهم مائدة من السماء! كما أنه لن يكون صورة مكتملة التفاصيل من يومه الأول.

سيكشف الإطار الفكري للتجديد الإسلامي عن بعض الإشكاليات التي عرقلت عمليات التجديد في الماضي، ومثلت أسباباً للتراجع والانحطاط، وسوف يظهر هذا التشخيص دور الإشكاليات الداخلية على وجه الخصوص، ومنها -على سبيل المثال- تعطيل دور الأمة من خلال إعفاء جماهيرها وعامة أبنائها من الجهد الفكري المسؤول، على صورة استقالة عقلية جماعية، سمحت للجاحظ أن يصف هذه الأمة في القرن الثالث الهجري بأ ا: "تحمل عقلية عوام." لقد نتج ذلك عن القبول العجيب لفكرة تصنيف الأمة إلى علماء وعامة، وعن تأكيد الحاجة إلى انتماء العالِم إلى مذهب معين والإفتاء من داخل المذهب، ودعوة العامة إلى التخفف حتى من أعباء المعرفة بالمذهب؛ لأن: "العامي لا مذهب له، مذهبه مفتيه!" وهكذا انفرد كل من العلماء والجماهير بثقافة خاصة، فللعلماء ثقافتهم وللعامة ثقافتها، ولكل من الثقافتين مصادرها وخصائصها، وحتى شعرها وأد ا وأساطيرها. وفي هذا الإطار نستطيع أن نقرأ الآثار المدمرة لطاقة الأمة لما ساد هاتين

الثقافتين حول بعض القضايا مثل الجبر والاختيار والتسيير والتخيير والقضاء والقدر وأمثالها.

وسيكشف الإطار الفكري للتجديد الإسلامي عن بعض الإشكالات المعاصرة التي تمثّل الثقافة السائدة اليوم لدى فئات الأمة في نخبها وجماهيرها، فالتكوين الثقافي المعاصر للأمة الإسلامية يتضمن الكثير من العناصر المتناقضة، سواءً في الموروث من هذه الثقافة: أصيلاً أو دخيلاً؛ أو الطارئ المستحدث من عناصر الثقافة الغربية التي أصبحت تصوغ كثيراً من مظاهر مجتمعاتنا وتلّون كثيراً من عقليات أبنائنا. كما يتضمن هذا التكوين الثقافي صوراً عديدة من التفاعل والتنافس بين المحتوى الإسلامي (الداخلي) والمحتوى الغربي (الخارجي.)

وسيكشف الإطار الفكري للتجديد الإسلامي عن سلم القيم السائدة في حياة المسلم المعاصر، وموقع القيم الإسلامية العليا الحاكمة والقيم الفرعية المنبثقة عنها، وعلاقة هذه القيم الإسلامية بالقيم المنافسة لها سواءً الموروثة منها أو المستوردة.

وهكذا يتأكد لنا أن الإطار الفكري للتجديد الإسلامي يمثل القاعدة التي تبنى عليها أركان المشروع الحضاري الذي تعمل النخبة المفكرة في الأمة على صياغته، وتقدمه إلى مجموع الأمة ليكون تحقيقه: "إنجاز أمة."

أما محتوى الإطار الفكري للتجديد وموضوعاته فإننا نستطيع أن نحدده –في ضوء التساؤلات والتوضيحات السابقة- في أربعة عناصر:

يتعلق أولها بالرؤية الكونية للوجود والحياة والإنسان، وهي تصور شمولي يجيب عن تساؤلات الإنسان عن طبيعة الوجود، وغاية الحياة، وموقع الإنسان، وغاية وجوده الإنساني، وعلاقاته بخالق الكون ومخلوقاته، مما يسمح للإنسان ببناء نظام معرفي متكامل، يوظف طاقة الإنسان على استلهام الهدي الإلهي وتفعيل عقل الإنسان وتنظيم أدائه وفق منهجية في التفكير والبحث والممارسة. وهكذا توفر الرؤية الكونية والمنهجية المنبثقة عنها قاعدة الانطلاق لكل ما عدا ذلك من فعاليات الإنسان الفكرية والعملية.

ويتعلق ثاني هذه العناصر بتفعيل الرؤية الكونية والمنهجية المنبثق عنها في التعامل مع مصادر المعرفة، سواءً كانت وحياً أو كوناً، وأدوات هذه المعرفة سواءً كانت عقلاً أو

حساً. وسوف يظهر لنا في هذا ا ال موقع المرجعية القرآنية وضرورة تطوير منهجية للتعامل مع هذه المرجعية بوصفها المصدر المنشئ للأحكام والمنشئ للقيم، وضرورة تطوير منهج للتعامل مع السنة النبوية بوصفها بياناً للقرآن وتفصيلاً مله وتطبيقاً لتوجيهاته. وهكذا يوفر منهج التعامل مع مصادر التأسيس المعرفي ضوابط الاستقامة، ومعايير التقويم، وقيم الحياة البشرية؛ وفق الرؤية الكونية والمنهجية السليمة.

والعنصر الثالث يتبع العنصر السابق له ويكمله، وهو يتعلق بمنهج التعامل مع التراث الإنساني؛ أي مجمل الخبرة الإنسانية السابقة، وتحديد الطرق التي يمكن ا تمييز مكونات هذا التراث ومعايير تقويمه والحكم عليه، وبيان ما يلزم استيعابه أو تجاوزه، إحياؤه أو تجديده. ويدخل في هذا التراث بطبيعة الحال تراث الأمة المسلمة، مما دار حول الخطاب القرآني والبيان النبوي وأنتجه علماء الأمة بمختلف فرقهم ومذاهبهم. كما يدخل فيه أيضاً تراث الأمم الأخرى وبخاصة ما يرتبط منه بسنن الله في الكون والنفس وا تمع، أو يدخل ضمن العوامل والمحددات لقيام الحضارات وا يارها.

أما العنصر الرابع فيتعلق بمنهج التعامل مع الواقع البشري المعاصر؛ أي الإحاطه بمعطيات هذا الواقع ودوائر تأثيره، وطبيعة الفرص التي يتيحها للإنسان المسلم، والتحديات التي يضعها في مواجهته؛ سواءً كان هذا الواقع واقع الأمة بعناصره الجغرافية والبشرية والفكرية ومظاهر الاختلاف والائتلاف فيه، أو واقع الأمم الأخرى وما تقدمه إنجازا ا الحضارية المعاصرة من تسهيلات وتيسيرات وما ينتاب حضار ا من أزمات ومشكلات. وسوف يفرض منهج التعامل مع الواقع المعاصر على العقل المسلم أن يلاحظ طبيعة العلاقات التفاعلية بين الأمة الإسلامية والأمم الأخرى، وهو واقع تتداخل فيه الأفكار والمؤسسات والمصالح، وتنتقل فيه المعلومات والبيانات بصورة فورية لحظة إنتاجها إلى كل مكان يصل إليه إحساس الإنسان في هذه الأرض وفيما حولها. ومنهجية التعامل مع الواقع ذات عنصرين: أحدهما فقه الواقع كما هو؛ والآخر فقه التأثير في الواقع وتغييره باتجاه المعايير الإسلامية المقررة، وفي حدود الطاقة البشرية وإمكانا ا المتاحة.

هذه العناصر الأربعة التي تمثل محتوى الإطار الفكري للتجديد الحضاري لم تكن في أي يوم من الأيام ناتجاً ائياً أو مقولات ناجزة، وإنما كانت تتحدد ضمن أطر مرجعية عامة، وتخضع لعمليات النمو والبناء وفق معطيات النمو الحضاري للأمة. لكن هذه الأطر

المرجعية العامة قد اختلت في القرون الأخيرة من تاريخ الأمة المسلمة، حتى كادت ملامحها أن تختفي في بعض الأحيان. ومع ذلك فإن جهود إعادة بنائها لم تنقطع، فكانت هناك محاولات عديدة، كان بعضها يهدف إلى استعادة تاريخية لصور من الماضي؛ وكان بعضها الآخر يهدف إلى القفز على ذات الأمة وتاريخها ليستعير أطراً مرجعية لا تنتمي إلى الأمة؛ واستهدف نوع ثالث من المحاولات التوفيق بين متطلبات الذات الحضارية الإسلامية والمتطلبات التي يفرضها الواقع المعاصر.

ويقف العقل المسلم المعاصر اليوم وهو أكثر استعداداً للانطلاق في حركة منهجية تستوعب هذه المحاولات وتتجاوزها، وهو يتسلح بدرجة عالية من الوعي والقدرة الذاتية، وبقدر كبير من الشعور بالتحدي في مواجهة التحديات والتوقعات، ليس من الداخل الإسلامي فحسب، وإنّما أيضاً من الكثيرين في هذا العالم الذين يشعرون بحاجة الحضارة الإنسانية المعاصرة إلى إسهامات العقل المسلم والأمة المسلمة في توجيه هذه الحضارة وترشيدها، وملء كثير من مساحا ا الفارغة بمنظومة القيم الإسلامية والمثل العليا التي تدعو إليها.

مفاهيم القرآن وتحديد مهام الأنبياء

طه جابر العلواني*

مقدمة: مؤشرات في المنهج:

مما لاشك فيه أن الرسالة الخاتمة قد استوعبت تجارب النبوات كلها، واستعرضت تاريخ الرسل مع أقوامهم وأنواع خطا م والحوار والجدل الذي كان يدور بينهم وبين أقوامهم، وتنوع خطابات الأنبياء وتعدد مضامينها -وفقاً لعوامل الاستجابة والرفض والإقبال والصدود والقبول والإعراض، ورسالة رسول الله ﷺ لم تكن بدعاً من ذلك.

ولقد عرض القرآن الكريم الكثير من التجارب النبوية التي كانت في بعض الأحيان تواجه بالصدود والإعراض، حتى إذا مات النبي أو فقد اتخذ الناس من قبره وثناً قدسوه وربما اتخذوه رباً أو إلهاً، فحرص القرآن الكريم على أن لا يتكرر هذا مع رسول الله ﷺ ومع قومه. من هنا امتلأ القرآن الكريم بالآيات الكريمة التي تحدد المفاهيم بدقة وتضع الفواصل الدقيقة والكبيرة بين النبوة، وهي من عالم الغيب والأمر، والألوهية وهي من عالم الأمر والغيب كذلك، لكي لا تكون هناك أية فرصة للخلط وتكرار أخطاء الأمم السابقة، التي حاولت أن ترى الفوارق بعد طول الأمد وقسوة القلوب بين النبوة والرسالة والربوبية والشفاعة والألوهية والخالقية ومستويات الأمر والإرادة والمشيئة، فأخطأت السبيل وضلت الطريق وحولت النبوات والرسالات إلى وسائل للضلال بدلاً من وسائل هداية. ولذلك فإن القرآن الكريم لم يمل من التوكيد على بشرية الرسول ﷺ

---

* رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فرجينيا. talalwani@siss.edu

وساعد في إعداد هذا البحث: الباحثة زينب علواني التي جمعت النصوص من المصادر المختلفة وخرجت ما لابد من تخريجه، وناقشت معنا اطروحاته، وتابعت بصبر شديد طباعته وقراءته علينا، وإعادة الطباعة بعد كل قراءة حتى استوى على سوقه بهذا الشكل الذي نرجو أن يكون نوعاً من الإضافة إلى الدراسات الخادمة للسنة النبوية.

وفي الوقت نفسه وجوب طاعته فيما يأتي به من الله عز وجل والتحذير من مخالفته، خاصة في التحذير من الخط الفاصل الدقيق الذي قد يؤدي إلى الخلط والإرباك بين متلقي الرسالة وبين صاحبها تبارك وتعالى. وفي هذا الإطار يمكن أن ندرك عظمة الآيات الكريمة الكثيرة التي تعلقت في هذه ا الات وأوضحتها بأفضل ما يكون الإيضاح، ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي﴾، كذلك نستطيع أن نفهم كيف كان رسول الله ﷺ يحذر الناس من المبالغة في تعظيمه للأسباب ذا ا، وفي هذا الإطار نستطيع أن نقرأ سائر أحاديثه ﷺ خاصة التي سبقت انتقاله إلى الرفيق الأعلى على سبيل المثال: فعن أَبِي هريرةَ قَالَ قَالَ رسولُ اللهِ ﷺ: "لا تتخِذُوا قَبري عِيدا ولَا تجعلُوا بيوتكُم قُبورا وحيثُما كُنتم فَصلوا علَي فَإِن صلاتكُم تبلُغِني."[1]

كل ذلك من أجل أن لا تكرر المأساة وتذهب أنوار النبوة وتحجب الهداية عن البشر، فيتجاوزون سنن الأنبياء منهجاً لفهم وتطبيق رسالة الله ودينه وشرعه، ولو أن هذه الأمة تنبهت في فترات تاريخها اللاحقة كما تنبه أصحاب رسول الله ﷺ لأهمية المفاهيم، لما وقعنا في كثير من الخلط الذي أدى إلى اضطراب كثيرين في المفهوم: الحقيقة المحمدية، والنبوة والرسالة، العقل والوحي، الدنيا والآخرة، التعبد والمقاصد...إلخ ذلك الخلط الذي جعل من أبناء الأمة الواحدة شيعاً يكفر بعضها بعضاً دون سبب منطقي.

وما من علم من علوم المسلمين أو نوع من أنواع معارفهم، التي تكونت حول النص القرآنيّ إلا وكان له نوع من التعامل مع السنة النبوية المشرفة كلاً أو جزءاً، وقد أعطى أهل كل علم أو فن أو معرفة للسنة معنى يتفق واصطلاحا م، وسواء أعبر ذلك عن حقيقة السنة، أو عبر عن جانب من جوانبها، أو لازم من لوازمها أو لم يعبر إلا عن اصطلاحهم الخاص (فلا مشاحة في الاصطلاح)، فإن ذلك قد ساعد ولو بدون قصد على إلحاق ذلك الغبش بمعنى السنة وحقيقتها، والمراد ا عند الإطلاق، فللأصوليين اصطلاحهم، وللفقهاء مثله، وللمحدثين مصطلح ثالث، وللكلاميين معنى رابع وهكذا، حتى أصبح بيان المعنى المراد عند الإطلاق ضرورة. ولذلك فإننا سنكرس -بإذن الله-

[1] رواه أحمد في مسند المكثرين رقم الحديث 8449.

هذا البحث لتوضيح بعض المفاهيم الأساسية الكاشفة عن معاني السنة النبوية. من هنا فإننا نرى ضرورة مراجعة تلك المفاهيم وتحليلها ومعرفة الحدود والفواصل بينها، لئلا يلبس على الناس دينهم ويستمر انقسامهم الذي ينتمي إلى مراحل تاريخية متقدمة. ولا نريد أن نستقرئ كل هذه المفاهيم، بل نريد أن نتناول منها نماذج يمكن أن تكون أمثلة للنماذج الأخرى التي نأمل أن يتم استقراؤها والبحث فيها وإدراك مغازيها ومقاصدها.

وهذا بحث بعنوان مفاهيم القرآن وتحديد مهام الأنبياء وهو جزء من بحث بعنوان "دراسات في السنة النبوية المشرفة" ـدف أن نصل منه وبه إلى تصور دقيق لدور "السنة النبوية" في بناء شخصية المسلم عقلياً ونفسياً، وكذلك في تأسيس مبادئ العمران الإسلامي، وبناء قواعده الحضارية، وإحداث النقلة النوعية في حياة الشعوب الأمية التي ما جاءها قبل محمد صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين من نذير ولا بشير.

أولاً: النبوة والاصطفاء

اصطفى الله تعالى آدم وذريته وجعلهم خلفاء الأرض: ﴿وإِذْ قَالَ ربك لِلْملاَئِكَةِ إِني جاعِلٌ فِي الأَرضِ خلِيفَةً قَالُواْ أَتجعلُ فِيها من يفْسِد فِيها ويسفِك الدماء ونحن نسبح بِحمدِك ونقَدس لَك قَالَ إِني أَعلَم ما لاَ تعلَمونَ﴾ (البقرة: 30) وكأنه سبحانه أراد أن ينبه الملائكة، بأ م لم يكونوا يعلمون أن الهدف من هذا الاستخلاف، ليس العبادة ا ردة المشا ة لعباد م وتسبيحهم وتحميدهم، الذي يأتي عن فطرة فطروا عليها وطبيعة هيئوا بمقتضاها لذلك، بل المقصود خلافةً وابتلاءً وتدافعاً يمحص الله الناس فيها ليتبين الأحسن عملا من هذا الخلق، والأصلح لوراثة الأرض في الدنيا ووراثة الجنة في الآخرة: ﴿ولَقَد كَتبنا فِي الزبورِ مِن بعدِ الذكْرِ أَن الْأَرض يرِثُها عِبادِي الصالِحونَ﴾[2] (الأنبياء: 105). فهذا الاصطفاء مرتبط بعبادة لها مفهوم آخر، يتعدى التسبيح والتحميد

[2] اتلوا آيات سورة الأنبياء من 105-110.

والركوع وغيرها من الأفعال التي تقوم ا الملائكة عبادة محضة، وتقديساً خالصاً إلى فعل العمران[3]، والقيام بحق الأمانة وأداء مهمة الاستخلاف، لتحقيق الوفاء بالعهد.

ومن رحمة الله بالإنسان أنه لم يتركه في هذه الأرض وحده؛ فبعد أن زوده بما يلزمه من مفاتيح العلم فإنه كذلك سبحانه قد اصطفى من البشر أنبياء ورسلاً، اختارهم من بين عباده ليكونوا أسوة ونموذجاً في تطبيق شرائع الله تعالى قال تعالى: ﴿إن اللّه اصطَفَى آدم ونوحاً وآلَ إبراهِيم وآلَ عِمرانَ علَى الْعالَمِين، ذُريةً بعضها مِن بعضٍ واللّه سمِيع علِيم﴾ (آل عمران: 33-34). فتدارك الله سبحانه برحمته الإنسان وعزز عقله بالنبوات والرسالات ليتلو عليه الأنبياء والمرسلون آيات الله، ويعلموه الكتاب والحكمة، ويدربوه على تزكية نفسه وتطهير ضميره، وإصلاح عمله، وتسديد مسيرته لتنقطع بذلك كل حججه وأعذاره، وينطلق في تحقيق مهمته في التوحيد والتزكية والعمران على الوجه الأكمل، ويحصل على جزائه على الوجه الأوفى الأتم في الآخرة: ﴿إنا أَوحينا إلَيك كَما أَوحينا إلَى نوحٍ والنبِيين مِن بعدِهِ وأَوحينا إلَى إبراهِيم وإسماعِيلَ وإسحاق ويعقُوب والأسباطِ وعِيسى وأَيوب ويونس وهارونَ وسلَيمانَ وآتينا داوود زبوراً، ورسلاً قَد قَصصناهم علَيك مِن قَبلُ ورسلاً لم نقْصصهم علَيك وكَلم اللّه موسى تكْلِيماً، رسلاً مبشرِين ومنذِرِين لِئَلا يكُونَ لِلناسِ علَى اللّهِ حجةٌ بعد الرسلِ وكَانَ اللّه عزِيزاً حكِيماً، لـكِنِ اللّه يشهد بِما أَنزلَ إلَيك أَنزلَه بِعِلْمِهِ والْملآئِكَةُ يشهدونَ وكَفَى بِاللّهِ شهيداً﴾ (النساء: 163-166).

وكما اختلط مفهوم النبوة والرسالة لدى أهل الكتاب فأدرجوا فيها الإلهام والهواتف والتأملات التي تأتي للإنسان وهو في صلاته أو عبادته، فضلوا بذلك وانحرفوا ولم يعودوا يميزون بين وحي يوحى، وبين هذه الأمور التي قد تعرض لأي إنسان، فقط اختلط الأمر على بعض المسلمين في العصور المتأخرة، وعصور الجهالة لدين الله وشرعه،

---

[3] هو المفهوم الخلدوني البديل لمصطلح الحضارة: فكل عمران حضارة ولا عكس: فالعمران بناء حضارة ربانية تلاحظ منها رؤية كلية للإنسان والحياة والكون، وتلاحظ في تركيبها القيم وغايات الحق من الخلق: أنظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار القلم، 1398هـ.
- عارف، نصر محمد. **الحضارة - المدنية - الثقافة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

فتوهموا أن الزعامة والذكاء والعبقرية الشخصية من المهام أو الصفات التي جعلت الناس في الماضي يطلقون على هذا النوع من القادة أنبياء ومرسلين في حين أ م مجرد عباقرة، أو زعماء قوميين أو إقليميين جاءوا لإنقاذ أقوامهم وشعو م أو توحيدهم؛ فسووا بذلك بين العبقرية والذكاء -وهي صفات عامة مشتركة يتصف ا الناس كسباً أو موهبة- وبين النبوة أو الرسالة التي هي شأن من شؤون الغيب، ولا دخل للكسب الإنساني فيها، فليست هناك معاهد أو أماكن لتأهيل أنبياء أو رسل، وليست هناك برامج إنسانية محددة لإيجاد أنبياء ومرسلين، بل هي اصطفاء إلهي واختيار رباني. فالنبي أو الرسول لا يدري قبل أن يتم اصطفاؤه أنه سيكون نبياً أو رسولاً ولم يتشوف لذلك ولم يحاول امتلاك مؤهلات، ولم يتقدم بطلب إلى الله تعالى ليتخذه نبياً أو رسولاً.

ولذلك فإن من أخطر محاولات التزييف تلك المحاولات التي قام ا البعض واجتال كثيراً من المسلمين عن دينهم بما ظنه بعضهم -جهلاً- مدحاً للنبي ﷺ فأقر بالعبقرية لينفي النبوة والرسالة، ولينفي الجانب الغيبي، دون أن يتهموا بإنكار النبوة والرسالة، فأصبح من الضروري التنبه لمفهوم النبوة والرسالة والوحي والإيمان كما جاءت في كتاب الله لا بالشكل الذي أراده أولئك المحرفون.[4]

وإذا كان الوحي الإلهي الذي نزل صحائف وكتباً وألواحاً ووصايا قد تم التصديق عليه بالقرآن ا يد فإن القرآن قد صدق واسترجع وهيمن على تجارب النبوات من قبل مع أممهم، وبعد ذلك التصديق والهيمنة، فقد أمر القرآن رسول الله عليه الصلاة والسلام بالاهتداء بتجارب من النبيين والمرسلين: ﴿أولـئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده...﴾ (الأنعام: 90) وأعلن عن وحدة "أمة الأنبياء" في ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الأنبياء: 92) منذ ذلك الحين والتاريخ البشري يسطر صفحاته في تدافع

---

4 ونستطيع أن نضرب مثلاً بكتاب ميشيل عفلق، **ذكر النبي العربي**، الذي أكثر فيه من الثناء على النبي ﷺ حتى توهم أتباعه أنه قد صار مسلماً مع أن إعجابه برسول الله ﷺ إنما هو إعجاب بزعيم قومي منقذ وباني لأمة فقط.

أولياء الرحمن ضد أولياء الشيطان والأجيال البشرية تتعاقب والحضارات تبنى وتبيد، والأيام تتداول بين الناس، والناس منهم القاسطون، ومنهم دون ذلك.

ثانياً: النبوة والرسالة:

النبي بغير همز فقد قال النحويون أصله الهمز واستدلوا بقولهم "مسيلمة نبيئ سوء". جاء في لسان العرب[5]: النبي المكان المرتفع، وقيل النبي: ما نبا من الحجارة إذا نجلتها الحوافر، والنبي: العلم من أعلام الأرض التي يهتدى ا، قال بعضهم: ومنه اشتقاق النبي لأنه أرفع خلق الله ﴿ورفَعناه مكّاناً عِلِياً﴾ (مريم: 57)، وذلك لأنه يهتدى به. والنبي هو الذي أنبأ عن الله وصف من النبأ وهو الخبر المفيد لما له شأن مهم، والنبي بغير همز أبلغ من النبيء بالهمز، لأنه ليس كل منبأ رفيع القدر والمحل، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لمن قال: يا نبيء الله فقال: "لست بنبيء الله ولكن نبي الله"[6] لما رأى الرجل خاطبه بالهمز بغضاً منه. والنبوة والنباوة: الارتفاع، ومنه قيل نبا فلان مكانه وهي الشرف المرتفع عن الأرض ويصح فيه معنى الفاعل والمفعول لأنه منبيئ عن الله تعالى ومنبأ منه، والنبي بالتشديد أكثر استعمالاً، أبدلت الهمزة ياء، أو هو من النبوة والرفعة والشرف. ويطلق عند أهل الكتاب على الملهم الذي يخبر بشيء من أمور الغيب المستقبلة، وقيل إن معنى أصل مادته في العبرانية القديمة المتكلم بصوت جهوري مطلقاً أو في الأمور التشريعية، وهو عندنا من أوحى الله إليه وحياً، فإن أمره بتبليغه كان رسولا، هذا مفهوم خاطئ في ظني فالنبي مكلف بالبلاغ كما أن الرسول مكلف كذلك. ولكن الفرق بينهما أن الرسول يأتي بدين وشريعة جديدة بينما النبي مجدد لشريعة رسول سبقه. ثم إذا كان المؤمن مكلفاً بالبلاغ فكيف بالنبي؟ فكل رسول نبي، وما كل نبي رسولاً."[7] ولقد جمع بين اللفظين لبعض الأنبياء كقوله تعالى: ﴿فَآمِنواْ بِاللّهِ

---

5 انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر/ دار بيروت للطباعة والنشر، ج15، ص301 وما بعدها، والراغب الأصفهاني، **المفردات**، بيروت: دار صادر، ص482، ورضا، محمد رشيد. **الوحي المحمدي**، مرجع سابق، ص84 وما بعدها.

6 الأصفهاني، المرجع السابق، ص482.

7 رضا، رشيد. **الوحي المحمدي**، مرجع سابق، ص85.

ورسولِهِ النبي الأُمي الذِي يؤمِن بِاللّهِ وكَلِماتِهِ واتبِعوه لَعلكُم تهتدونَ﴾ (الأعراف: 158).

والرسول: مِن أرسل الشيء أي أطلقه وأهمله[8]، قال تعالى: ﴿أَلَم تر أَنا أَرسلْنا الشياطِين علَى الْكَافِرِين تؤزهم أَزاً﴾ (مريم: 83) ومعنى الإرسال: التسليط، قال أبو العباس: الفرق بين إرسال الله عز وجل أنبياءه وإرساله الشياطين على أعداءه، أن إرساله الأنبياء إنما هو وحيه إليهم أن أنذروا عبادي، وإرساله الشياطين تخليته وإياهم. وجاء في المفردات[9]: أصل الرسل: الانبعاث على التؤدة، ويقال: ناقة رسلة سهلة السير وإبل مراسيل منبعثة انبعاثاً سهلاً، ومنه الرسول المنبعث. وتصور منه تارة الرفق فقيل: على رسلك إذا أمرته بالرفق، وتارة الانبعاث فاشتق منه الرسول، وتارة لتحمل القول والرسالة، قال تعالى ﴿وجاءت سيارةٌ فَأَرسلُواْ وارِدهم فَأَدلَى دلْوه قَالَ يا بشرى هـذَا غُلاَم وأَسروه بِضاعةً واللّه علِيم بِما يعملُونَ﴾ (يوسف: 19)، ﴿فَلَما جاءه الرسولُ قَالَ ارجِع إِلَى ربك فَاسأَلْه ما بالُ النسوةِ اللاتِي قَطعن أَيدِيهن إِن ربي بِكَيدِهِن علِيم﴾ (يوسف: 50).

ورسل الله تارة يراد ا الملائكة، وتارة يراد ا الأنبياء، فمن الملائكة[10] قوله تعالى: ﴿إنه لقول رسول كريم.﴾ (التكوير: 19) ومن الأنبياء قوله: ﴿وما محمد إِلا رسولٌ قَد خلَت مِن قَبلِهِ الرسلُ أَفَإِن مات أَو قُتِلَ انقَلَبتم علَى أَعقَابِكُم ومن ينقَلِب علَى عقِبيهِ فَلَن يضر اللّه شيئاً وسيجزِي اللّه الشاكِرِين﴾ (آل عمران: 144)، فمحمول على رسله من الملائكة والإنس. والإرسال يقال في الإنسان وفي الأشياء المحبوبة والمكروهة، وقد يكون

---

8 **لسان العرب**، مرجع سابق، 283/11وما بعدها.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، بيروت: مكتبة لبنان، 1995م، ص102. حول معنى النبي: 268-269.

9 الراغب الأصفهاني، **المفردات**، مرجع سابق، ص195.

10 وقوله ﴿ولما جاءت رسلنا لوطاً سيئ بهم..﴾ وقال ﴿ولما جاءت رسلنا إبراهيم..﴾ وقال ﴿والمرسلات عرفا﴾ وقال ﴿بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾.

ذلك في التسخير كإرسال المطر والريح[11] ﴿يرسِل السماء عليكم مدراراً﴾ (نوح: 11). ﴿فأرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في أيامٍ نحِساتٍ لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرونَ﴾ (فصلت: 16).

الأنبياء في القرآن:

لقد جاء القرآن الكريم برسالة كاملة تامة. فحوى الدين -كله- فصدق وهيمن على تراث النبيين كافة ليحفظ تراث تلك النبوات السابقة ويبرئ ساحة الأنبياء الذين أ موا بطلاناً وزوراً وابتلوا بالقصص المختلفة، وبذلك منح القرآن الإنسانية صوراً لنماذج بشرية فذة في عصور مختلفة ومتنوعة في بنيتها، فلو يبق للبشر حجة تسوغ ارتكاب الشر واتباع الشيطان، فأكد على بشرية الأنبياء ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهلَ الذكر إن كُنتم لا تعلمونَ، وما جعلناهم جسداً لا يأكُلُونَ الطعام وما كانوا خالِدين﴾ (الأنبياء: 7-8)، بل ورسم القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ الخطوط الرئيسية في منهج التعامل مع الأنبياء واحترامهم فعن جابِر بنِ عبدِ اللهِ رضِي الله عنهما قالَ قالَ النبِي ﷺ مثلِي ومثلُ الأنبياءِ كرجلٍ بنى دارا فأكملها وأحسنها إلا موضِع لبِنةٍ فجعلَ الناس يدخلونها ويتعجبونَ ويقولونَ لولا موضِع اللبِنةِ (البخاري[12])، وعن أبِي سعِيدٍ عن النبِي ﷺ قالَ لا تخيروا بين الأنبياءِ[13] (رواه البخاري)، كما أكد القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ على عصمة الأنبياء من ارتكاب الكبائر والذنوب العظيمة التي ا م ا الأنبياء في بعض كتب أهل الكتاب، حتى أنزلوا منـزلة تقل بالدونية عن الإنسان العادي، ورسم تلك الصورة للأنبياء كانت لغاية في نفوس الأحبار وأتباعهم، كي يرتقوا بأنفسهم إلى منـزلة الأنبياء، فيحلون ويحرمون ما يشاءون، ولذلك جاء القرآن الكريم ليطهرهم مما ابتلوا به، وليثبت مسألة العصمة للأنبياء والرسل فلا يجرؤ

---

11 **المفردات**، مرجع سابق، ص195.

12 البخاري، **كتاب المناقب**، رقم الحديث: 3270.

13 البخاري، **كتاب الديات**، 6405.

أحد على ا امهم بارتكاب الكبائر والفواحش ويجعل كل من يخالفهم مخالفاً لشرع الله ودينه ومن تلك النماذج:

عيسى وأمه مريم:[14] قد يكون من أشد الأنبياء تعرضاً للتشويه والتحريف سيدنا عيسى وأمه، فقد أورد القرآن الكريم تفاصيل دقيقة عن طبيعة حيا ما بأساليب متعددة، منها: المحاورة مع المعاندين الذين ارتقوا ما إلى أكثر مما ينبغي فألهوا عيسى أو نادوا به ابناً لله تبارك وتعالى، أو مع أولئك الذين لفقوا لهم التهم الهابطة، وكذلك قدم القرآن الكريم حيا ما بشكل سرد قصصي سلس، يرصد فيه أهم الأحداث والتغييرات التي وقعت لهما كما جاءت في سورة مريم 16-37، وكأن مريم كانت محور السورة ومدار مركزيتها، حيث تم التأكيد على براء ا واصطفائها على نساء العالمين، كذلك في سورة آل عمران وما جاء به من تفاصيل دقيقة عن بركة أسر ا، وحسن نشأ ا، وتربيتها، بالرغم من يتمها وفقدا ا لوالديها ثم كفالة زكريا لها، حيث يقدم القرآن الكريم هنا نماذج لعلاقات مختلفة تحكم فيها القيم والمبادئ العليا التي يستبطنها كل دين سماوي.

سليمان بن داود: لقد ا م سليمان بالسحر فبرأه الله في سورة البقرة: ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر..﴾ (البقرة:102) كما أظهر القرآن الكريم جوانب مضيئة أخرى من شخصية سليمان عليه السلام في حكمته وحسن تدبيره للملك الذي وهبه إياه الله سبحانه وتعالى وحسن شكره لله، بل وحسن أسلوبه في الدعوة إلى الله تعالى. وهكذا امتدت مساحة التعريف بسليمان في سور وآيات عديدة في النمل والأنبياء، وسبأ، وص وغيرها.

---

[14] انظر: البقرة:87، 136، 253، آل عمران: 45-59، 84، النساء: 157-1717، المائدة: 46، 78، 110-116، الأنعام: 85، الأحزاب: 7، الشورى13، الزخرف63، الحديد، 27، الصف:6،14، التحريم: 12.

وكذلك فعل القرآن الكريم مع إبراهيم ونوح وموسى وإسماعيل وزكريا ويحيى وغيرهم، ليجعل منهم نماذج بشرية يقتدي ا في تثبيت القيم العليا التي تعد أساس العمران الإنساني على وجه الأرض إلى يوم القيامة.

علاقة النبي محمد ﷺ بمن سبقه من الأنبياء

لقد لخص القرآن الكريم هذه العلاقة بمواضع مختلفة كل منها يمثل محوراً من محاور تلك العلاقة التي تتشعب امتدادا ا ما بين العام والخاص، وا مل والمفصل، حيث يتمثل إطار العلاقة العام في آيات سورة الأنبياء حينما طافت آيات السورة على الكثير من الأنبياء والمرسلين ما بين تفصيل وإجمال،[15] وختمت تلك الجولة بقوله تعالى: ﴿هذِهِ أُمتكُم أُمةً واحِدةً وأَنا ربكُم فَاعبدونِ﴾ (الأنبياء: 92)؛ فالأنبياء أمة واحدة في طبيعة رسالا م ومصدريتها وأسس دعو ا إلى إقامة القيم العليا وتزكية النفس الإنسانية لإقامة أركان العمران في الأرض. ولقد بين القرآن الكريم جوانب الاشتراك والاختلاف كما بين الثوابت والمتغيرات في رسالات الأنبياء والرسل، حيث أكد على أربعة مناطق مهمة هي العقيدة، والقيم، والأخلاق الإنسانية، ثم الشريعة والمعاملات، فتشترك دعوات الأنبياء جميعاً في منطقتي العقيدة والقيم، فجميع الأنبياء يدعون إلى عبادة الله الواحد الأحد وتثبيت القيم العليا وهذا ما أكد القرآن معانيه في مواضع عديدة خاصة في سورة الأنبياء في قوله سبحانه: ﴿وما أَرسلْنا مِن قَبلِك مِن رسولٍ إِلا نوحِي إِلَيهِ أَنه لَا إِلَه إِلا أَنا فَاعبدونِ﴾ (الأنبياء: 25)، ﴿ولَقَد بعثْنا فِي كُلِ أُمةٍ رسولاً أَنِ اعبدواْ اللّه واجتنِبواْ الطَّاغُوت..﴾ (النحل: 36) فيكون حيز الاشتراك في الأصول والعموميات كما قال تعالى: ﴿شرع لَكُم من الدينِ ما وصى بِهِ نوحاً والَّذِي أَوحينا إِلَيك وما وصينا بِهِ إِبراهِيم وموسى وعِيسى أَنْ أَقِيموا الدين ولا تتفَرقُوا فِيهِ كَبر علَى الْمشرِكِين ما تدعوهم إِلَيهِ الله يجتبِي إِلَيهِ من يشاءُ ويهدِي إِلَيهِ من ينِيب﴾ (الشورى:13)، أما التفاصيل والتشريعات فتختلف من شريعة إلى أخرى حيث تستبطن معاني المرونة، لتترك مجالاً للاجتهاد الإنساني في تعامله مع متغيرات الزمان والمكان، وبين ذلك قوله تعالى:

---

[15] الآيات من سورة الأنبياء 48-92.

﴿وأنزلْنا إِلَيك الْكِتاب بِالْحق مصدقاً لما بين يديهِ مِن الْكِتابِ ومهيمِناً علَيهِ فَاحكُم بينهم بِما أَنزلَ اللّه ولاَ تتبِع أَهواءهم عما جاءك مِن الْحق لِكُلٍ جعلْنا مِنكُم شِرعةً ومِنهاجاً ولَو شاء اللّه لَجعلَكُم أُمةً واحِدةً ولَـكِن ليبلُوكُم فِي ما آتاكُم فَاستبِقُوا الخَيراتِ إِلَى الله مرجِعكُم جمِيعاً فَينبئُكُم بِما كُنتم فِيهِ تختلِفُونَ.﴾ (المائدة: 48).

وهكذا أكد سبحانه في إطار الوحدة النبوية أنه ما كان محمد ﷺ بدعاً من الرسل، وإنما هو خاتم الأنبياء، وهذا ليفتح بوابة المحاورة مع أهل الكتاب من جهة، ومع الذين يزعمون أ م اتباع إبراهيم من جهة أخرى. ولقد أثار الأصوليون تساؤلاً حول تعبد النبي بشرع من قبله قبل البعثة وبعدها[16]، وذلك لما ورد في القرآن الكريم من الآيات التي تؤكد وحدة دعوة الأنبياء -كما ذكرنا آنفاً في وحدة الأصول- ولذلك فقد انقسم الأصوليون في هذه القضية الخلافية إلى من نفى تعبده بشيء مما سبق، ومن أثبته ومنهم من توقف، وظهر الإشكال هنا نظراً لاختلال في فهم السياق القرآني حيث استدل القائلون بالإثبات بقوله تعالى ﴿إِنا أَنزلْنا التوراةَ فِيها هدى ونور يحكُم بِها النبِيونَ﴾ (المائدة: 44)، وقوله تعالى: ﴿فبهداهم اقتده﴾ (الأنعام: 90)، وقوله: ﴿إِنا أَوحينا إِلَيك كَما أَوحينا إِلَى نوحٍ والنبِيين مِن بعدِهِ﴾ (النساء: 163)، وقوله﴿أَنِ اتبِع مِلةَ إِبراهِيم حنِيفاً﴾ (النحل: 123)، وقوله: ﴿شرع لَكُم من الدينِ ما وصى بِهِ نوحاً.﴾ (الشورى: 13) وكما ذكرنا آنفاً وردت هذه الآيات لتؤكد على وحدة الأصول في الإيمان بالله وحده، وإفراده بالعبادة والتزام القيم والأخلاق التي دعا إليها جميع الأنبياء، أما في التشريعات فإن لكل نبي شرعة ومنهاجاً، ويظهر هذا واضحاً عندما جاء عيسى ليعلن لبني إسرائيل عن تخفيف الشريعة التي جاء ا موسى، وذلك للتأكيد على ملاحظة أهمية حيز المتغيرات في الحياة الإنسانية وإبراز دور الإنسان في التعامل معها، قال سبحانه: ﴿ومصدقاً لما بين يدي مِن التوراةِ ولأُحِلَ لَكُم بعض الَذِي حرم علَيكُم وجِئْتكُم بِآيةٍ من ربكُم فَاتقُواْ اللّه وأَطِيعونِ﴾ (آل عمران: 50)، ثم تختم الرسالات برسالة الرحمة

16 الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم الأصول**، دراسة وتحقيق د. طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1992م، ج3، 263-275.

والتخفيف فيقول تعالى: ﴿الذين يتبعونَ الرسولَ النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائثَ ويضع عنهم إصرهم والأغلالَ التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزلَ معه أولـئك هم المفلحونَ. قلْ يا أيها الناس إني رسولُ اللهِ إليكم جميعاً الذي له ملك السماواتِ والأرضِ لا إلـه إلا هو يحيـي ويميت﴾ (الأعراف: 157-158). ولذلك كانت خطورة تبني فكرة شرع من قبلنا تكمن في ما يترتب عليها من نتائج قد تعيد شريعة الإصر والأغلال التي حررنا الله منها بشريعة الإسلام.[17]

ثالثاً: مهام الأنبياء:

إن للأنبياء والمرسلين مهاماً حددها الباري جل شأنه بمنتهى الدقة لا يملكون أن يزيدوا فيها أو ينقصوا منها، قال تعالى:﴿ إنْ أتبع إلا ما يوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين﴾ (الأحقاف: 9) وقال تعالى ﴿قلْ إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويلٌ للمشركين﴾ (فصلت: 6) وقد يحمل حب أمم الأنبياء لهم وظهور المعجزات على أيديهم بإذن ر م إلى توهم قدرة النبي على ما لا يدخل تحت قدرته، وهنا قد يفتتن بعض الناس فيخرجون الأنبياء من دائرة البشرية ويقعون في نوع من الشرك الذي جاء الأنبياء والمرسلون للقضاء عليه، فكانت عملية تذكير الناس بمهام الأنبياء وتحديدها بدقة في الرسالة الخاتمة أمراً في غاية الأهمية، ولذلك وجدنا القرآن الكريم يحدد هذه المهام بوضوح تام، ويضرب مثلاً بالأمم التي انحرفت في تصورا ا لأنبيائها، ويحذر من الوقوع فيما وقع به أولئك، ويؤكد على بشرية الرسل وعصمتهم مع توضيح شاف لمعاني معجزا م ومحدودية قدرا م، ولذلك فإن التوكيد على هذه المهام واستحضارها على الدوام، يعد واحداً من أهم المؤشرات المنهجية التي تستدعى في الكشف عن معاني السنة النبوية ومساحتها التشريعية. وهنا يمكن أن نتساءل: هل كان لكل النبيين سنن؟ وهل هي سيرهم التي أدمجت في النص؟ هل هي

---

17 انظر مناقشة الآراء في هذه المسألة في المرجع السابق وأمهات الكتب الأصولية الأخرى.

سنن متصلة بكتبهم المنــزلة أو منفصلة؟ فإن كانت متصلة هل يمكن فصلها عن أصل الكتب السماوية وتمييز الإلهي عن البشري؟ وإن كانت منفصلة فأين نجدها؟ ومن الذي دون هذه السنن والسير، ومتى دونت؟ وهل حصل فيها خلاف أو طرأ عليها تحريف؟ وما علاقة سنة النبي ﷺ بسنن السابقين من الأنبياء؟ وما أهمية معرفة مهام الأنبياء على تحديد مفهوم السنة؟ وأخيراً ما هي أهم مهام خاتم الأنبياء محمد ﷺ؟ مثل هذه التساؤلات على غاية الأهمية، ومنها يمكن أن يتبين لنا طبيعة الرسالة الخاتمة التي جاء ا محمد ﷺ وميز ا عن الرسالات الأخرى، التي أهلتها لتكون خاتمة الرسالات، والله سبحانه أعلم حيث يجعل رسالته.

التلاوة:

إن الله -تعالى- قد أمر نبيه الكريم بتلاوة القرآن كما أنزل إليه على الناس ﴿إنما أُمِرت أنْ أعبد رب هذِهِ الْبلْدةِ الذِي حرمها ولَه كُل شيءٍ وأُمِرت أنْ أَكُونَ مِن الْمسلِمِين. وأنْ أَتلُو الْقُرآنَ فَمنِ اهتدى فَإِنما يهتدِي لِنفْسِهِ ومن ضل فَقُلْ إِنما أَنا مِن الْمنذِرِين﴾ (النمل: 91-92)، ﴿كَما أَرسلْنا فِيكُم رسولاً منكُم يتلُو علَيكُم آياتِنا ويزكيكُم ويعلمكُم الْكِتاب والْحِكْمةَ ويعلمكُم ما لَم تكُونواْ تعلَمونَ﴾ (البقرة: 151). لقد بينت الآيات وغيرها من الآيات التي وردت في الإطار ذاته أن مهمة تلاوة القرآن الكريم من أولى مهام النبي ﷺ، وذلك ليمنح الإنسان في كل زمان ومكان القدرة على تدبره واستخراج الحكمة والموعظة الحسنة، بحيث يستمر القرآن بالعطاء للبشرية، طالما أن الإنسان يتلو هذا الكتاب ويتدبر معانيه، لتنفتح أمامه آفاق النظر والفكر لقراءة الكون ودراسة الواقع ومنهجه وحركته.

التبليغ:

أما التبليغ في اللغة: فهو من بلغ: والبلوغ والبلاغ في اللغة بمعنى الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى، مكاناً كان أو زماناً أو أمراً من الأمور المقدرة، قال تعالى ﴿قُلْ أَطِيعوا

الله وأطيعوا الرسولَ فإن تولوا فإنما عليه ما حملَ وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغُ المبين﴾ (النور: 54).

ومن المهم استيعاب أن القرآن الكريم حين يستعمل الكلمة العربية، فإنه يخرجها من موقع الكلمة البسيطة، إلى موقع المفهوم الغني بدلالاته وآفاقه، بحيث ينفتح على جملة من المعاني ما كانت ترد على الذهن قبل استعمال القرآن الكريم لها، ووضعها في نظمه وسياقه. ومادة "بلغ" في الاستعمال القرآني لم تعد مجرد إيصال نبأ أو قول ونقله من شخص لآخر، بل يوضح القرآن الكريم معاني مهمة (البلاغ) بأ ا تبليغ الأنبياء أقوامهم، وأحياناً -بتطبيقا م العملية- لأحكام الله تعالى وفي الآيات التالية نموذج ومثال لتبليغ قضية حساسة للغاية بالنسبة لرسول الله ﷺ في إنزال وتبليغ حكم التبني قال تعالى﴿ وإذْ تقُولُ لِلذِي أنعم الله عليهِ وأنعمت عليهِ أمسِك عليك زوجك واتقِ الله وتخفِي فِي نفْسِك ما الله مبدِيهِ وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه،....﴾ (الأحزاب:37-48).

فهذه الآيات توضح لنا أن التبليغ مهمة وتكليف للرسل، يتجاوز التطوع، بل يكون أحياناً فيما لا يرغب الرسول اطلاع الآخرين عليه، لكنه أمر الله الذي لا يسعه التردد في تنفيذه حتى لو لم يصادف رغبة أو رضا في نفسه. وفي هذه الآيات لم يكن الرسول عليه الصلاة والسلام مجرد مبلغ لرسالة توسط بين مرسلها والمرسل إليه، بل كان مبيناً بالقول والفعل والعمل في كيفية تطبيق ما ورد في هذه الرسالة.

البيان:

نعني بيان القرآن للناس بحيث تزول الاختلافات بينهم في فهمه، أو تنخفض نسبتها بشكل كبير على الأقل ويصبحون على بينة منه وقادرين على تطبيقه، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. بِالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكْر لِتبين لِلناس ما نزلَ إليهم ولعلهم يتفكرونَ.﴾ (النحل: 43-44) وهذا البيان إليهم يكون بالفعل والقول - والتقرير منه.

وللبيان[18] معنيان: بيان عام وهو يشمل وهو ما يتعلق بالقضايا الأساسية التي اختلفت واضطربت حولها الأمم مثل (معاني الربوبية والألوهية والصفات) وغيرها من المفاهيم التي حصل الانحراف فيها نتيجة الانحراف عن رسالات المرسلين وسير الأنبياء، وبيان خاص يتناول ما يلي:

1. ببيان العقيدة والشريعة الكاملتين العالميتين الصالحتين لكل زمان ومكان وإنسان، لانطلاقهما من منطلقات العموم والشمول، والتخفيف والرحمة، وحل الطيبات، وتحريم الخبائث، ووضع الإصر والأغلال والحرج، والاعتماد على حاكمية الكتاب، وختم النبوة، والجمع بين القراءتين بقراءة إنسانية واعية على دور المقروء والقارئ.

2. بيان العبادات وهو بيان تحتاجه البشرية من عهد الرسالة إلى يوم القيامة، إذ لا يجوز أن نعبد الله تعالى كما نرغب و وى فنخترع العبادات التي نريد، بل يجب أن نعبده كما يأمر ويريد؛ فتلك هي العبادة الحقة المقبولة.

إن من معاني البيان بيان معنى الهيمنة بالقرآن ا يد على تراث النبوات -كلها- والتصديق عليه، ذلك التراث الذي تعرض للتحريف والتلاعب، حين خان الأحبار والربانيون -الذين استحفظوا ذلك التراث- أمانتهم، فحرفوا ما ائتمنوا عليه ونسوا حظاً مما ذكروا به، فكانت مهمة خاتم النبيين مهمة مزدوجة تشتمل على إخراج الأميين من الأمية ليصبحوا أهل كتاب وهو القرآن الكريم، وتبليغ أهل الكتاب كيفية هيمنة القرآن الكريم وتصديقه على الكتاب كله، في إعادة قراءة تراث الأنبياء والمرسلين بقراءة قرآنية، تنقل حقائق تلك النبوات وما جاء به أصحا ا إلى البشرية كافة، فكان رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- بسيرته الكريمة، خير نموذج بياني في حفظ ذلك التراث عملياً، في تنـزيل آيات القرآن الكريم في -مجال رسالات وسير الأنبياء- على الواقع الإنساني، حيث قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ. إِذْ قَالَ مُوسَى

[18] انظر: الإمام الشافعي، **الرسالة**، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1321هـ.
- إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)، **البرهان**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر.

لأهلِهِ إني آنست ناراً سآتيكُم منها بخبرٍ أو آتيكُم بشهابٍ قبسٍ لعلكُم تصطلُونَ﴾ (النمل: 6-7)، وقال سبحانه: ﴿إن إبراهِيم كَانَ أُمةً قَانِتاً لِلّهِ حنِيفاً ولَم يك مِن الْمشرِكِين. شاكِراً لأنعمِهِ اجتباه وهداه إِلَى صِراطٍ مستقِيمٍ. وآتيناه فِي الْدنيا حسنةً وإِنه فِي الآخِرةِ لَمِن الصالِحِين. ثُم أَوحينا إِلَيك أَن اتبِع مِلةَ إِبراهِيم حنِيفاً وما كَانَ مِن الْمشرِكِين﴾ (النحل: 120-123). ولذلك لم يكل الله -تعالى- حفظ كتابه الأخير إلا لذاته العلية: ﴿إن علَينا جمعه وقُرآنه. فَإِذَا قَرأْناه فَاتبِع قُرآنه. ثُم إِن علَينا بيانه،﴾ (القيامة: 17-19) ﴿إِنا نحن نزلْنا الذكْر وإِنا له لَحافِظُونَ،﴾ (الحجر: 9) فكما لم يشرك الله تعالى أحدا في إنزاله، لم يشرك أحداً في حفظه، وتلاوته على نبيه الخاتم، وبيان محكم آياته للناس.

وبذلك توحدت "المرجعية البشرية" في هذا القرآن فهو الكتاب الخاتم الذي نزل على خاتم النبيين في البلد الحرام. وهيمنة القرآن الكريم وتصديقه مطلقان، فهو مهيمن على تراث النبيين كافة وعلى السنة المحمدية ومصدق عليه وعليها، والهيمنة على تراث النبوات تعني الحاكمية عليه، والتصديق عليه: يعني إزالة كل ما تعرض أو يتعرض له تراث الأنبياء من تحريف الغالبين، وانتحال المبطلين، وتأويلات الجاهلين والمفترين، وإعادة تقديمه صادقاً منقى من ذلك كله.

التزكية:

تزكية الناس ـذا القرآن:- تزكية نفوسهم وقلو ـم وعقولهم وحيا ـم كلها نظماً وتشريعات وعلاقات ومعاملات وبذلك تتحقق المهام النبوية كلها: ﴿ربنا وابعثْ فِيهِم رسولاً منهم يتلُو علَيهِم آياتِك ويعلمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ ويزكيهِم إِنك أَنت العزِيز الحَكِيم﴾ (البقرة: 129). ﴿هو الذِي بعثَ فِي الْأُميين رسولاً منهم يتلُو علَيهِم آياتِهِ ويزكيهِم ويعلمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ وإِن كَانوا مِن قَبلُ لَفِي ضلَالٍ مبِينٍ﴾ (الجمعة: 2)، ﴿لَقَد من اللّه علَى الْمؤمِنِين إِذْ بعثَ فِيهِم رسولاً من أَنفُسِهِم يتلُو علَيهِم آياتِهِ ويزكيهِم ويعلمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ﴾ (آل عمران: 164). فالتزكية هي التي تنتج الإنسان الناسك الذي يتـزين بالتقوى، والعالم الذي يعشق المعرفة، والفنان الذي يهذب مشاعر الناس ويرقّي أحاسيسهم. وإنسان التزكية هو ناتج التربية السليمة التي

تحول المعرفة إلى إيمان، وتحفظ على الحياة قيمتها وعمرا ا، ولو بالتعالي على أهوائها والتضحية بالنفس من أجل المقاصد الحاكمة العليا. وعليه فإن من أهم أهداف الإسلام تحقيق "إنسان التزكية" القادر على تحقيق التوحيد وإقامة العمران.

رابعاً: مفهوم الوحي:

إن تحديد مفهوم الوحي له أهمية كبرى في تحديد مفهوم السنة، ولذلك لا بد من تحري الدقة في تعريفه، لنتجاوز ذلك التساهل الذي سمح أن يدرج تحت مفهوم الوحي كل ما صدر عن النبي ﷺ من قرآن أو ما أطلق عليه من سنة فيما بعد، بقطع النظر عن تحديد الاختلافات بين القرآن من جهة، وهو الذي لم يكن للنبي ﷺ فيه إلا اتباع قرآنه ووحيه وقراءته وتلاوته على الناس كما أنزل عليهم، فهو كلام الله المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه المعجز للبشرية كلها، والسنة من جهة أخرى، حيث إنّ بقية ما صدر عن رسول الله من أقوال وأفعال وتقريرات، يتفق الجميع بأ ا صدرت عن اعتبارات مختلفة؛ ففي أفعاله ما هو جِبلّي طبيعي، وما هو تطبيق للقرآن الكريم وتوجيهاته، وما هو صادر وفقاً للوظائف التي كان يؤديها ﷺ من إمامة وقضاء وإفتاء وتعليم وتوجيه وتشريع، ولا شك في أن بعض ذلك يعد من قبيل النسبي المرتبط ببيئته عليه الصلاة والسلام، وبعضه يعد في دائرة الخصوصيات له ولبعض الأصحاب؛ وبعضه تشريع. وما لم يجر هذا التمييز والفرز ويتم التخلص من الخلط فإن الجدل يبقى دائراً وموضع النـزاع يبقي غير محرر ولا مفهوم.

وبعد أن ننتهي من تحديد الوحي في القرآن وفي السنة وفي علم التوحيد فإنا سنكون قد أوضحنا جانباً أساسياً من جوانب هذه الإشكالية، التي ينبغي أن تصحح المفاهيم الأخرى وفقاً لذلك المفهوم، كما في مفهوم السنة، وفي نفس المستوى نجد كثيراً من التعاريف اللغوية والاصطلاحية، ومن خلال تلك التعاريف وتحليلها علينا أن نحاول بيان حقيقته باعتباره مفهوماً له حقيقته الغيبية، التي استطاع الإسلام أن يعطيها من الوضوح والجلاء ما لم يعطها إياه أي تصور آخر، ومن ذلك يمكن تحديد موقع السنة من الوحي، مع طرح الإشكاليات التي نشأت نتيجة تراكمات تاريخية أدت إلى غبش الرؤية في موقع

السنة من الوحي. ولذلك فلا بد من تحرير تعاريف الوحي لغوياً وقرآنياً وفي السنة وعند أهل الكلام، ليتمكن الباحث بعد ذلك من الغربلة والتمحيص في تلك القضايا بإذن الله.

قال الراغب الأصفهاني:[19] أصل الوحي الإشارة السريعة، وليضمن مفهومه السرعة قيل "أمر وحي"، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخرج علَى قَومِهِ مِن الْمِحرابِ فَأوحى إِلَيهم أن سبحوا بكْرةً وعشِياً﴾ (مريم: 11)، فقد قيل: رمز، وقيل: فعل شيئاً عد واعتبر وحياً. وأما قوله تعالى: ﴿وكَذَلِك جعلْنا لِكُل نِبي عدواً شياطِين الإِنسِ والْجِن يوحِي بعضهم إِلَى بعض زخرف الْقَول غُروراً ولَو شاء ربك ما فَعلُوه فَذَرهم وما يفْترونَ﴾ (الأنعام: 112) وقوله تعالى: ﴿وإِن الشياطِين لَيوحونَ إِلَى أَولِيآئِهم...﴾ (الأنعام: 121)، فذلك مفسر بالوسواس المشار إليه بقوله تعالى ﴿مِن شر الْوسواسِ الْخناسِ.﴾ (الناس: 4)

قال تعالى: ﴿وما كَانَ لِبشرٍ أَن يكَلمه الله إلا وحياً أَو مِن وراء حِجابٍ أَو يرسِلَ رسولاً فَيوحِي بِإِذْنِهِ ما يشاءُ إِنه علِي حكِيم. وكَذَلِك أَوحينا إِلَيك روحاً من أَمرِنا ما كُنت تدرِي ما الْكِتاب ولا الإِيمانُ ولَكِن جعلْناه نوراً نهدِي بِهِ من نشاء مِن عِبادِنا وإِنك لَتهدِي إِلَى صِراطٍ مستقِيمٍ.﴾ (الشورى: 51-52) ويقال للكلمة التي تلقى إلى أنبياء الله ورسله (وحي)، وذلك يحدث على أضرب عديدة:[20]

---

[19] **المفردات،** مرجع سابق، ص515.

[20] إن محاولة الراغب الأصفهاني الفذة في أهم كتبه القليلة (مفردات غريب القرآن) لبيان مفهوم "الوحي" قرآنياً تعد مفتاحاً معرفياً هاماً في عملية دراسة المفاهيم القرآنية، وذلك أن ما اتبعه الراغب الأصفهاني في دقة تتبع المفهوم ووضوحه، وذلك في بناء لبنات المفاهيم القرآنية ابتداء من تتبع المعنى اللغوي، الذي هو الأساس والمنطلق باتجاه بناء المفاهيم والمصطلحات بناء سليماً، ولقد حاول الراغب إقامة المفهوم، ثم تتبع استعمالات القرآن الكريم الذي لا يضل من اتبعه، وهذا الذي توصل الراغب إليه من أفضل وأهم ما ذكر في مفهوم "الوحي" وفي معانيه المتعددة التي اشتمل عليها بالنسبة للمؤمنين به، إذ هو ظاهرة غيبية. فالوحي الإلهي أمر غيبي، والله -تعالى- يصطفي من يشاء لتلقي وحيه من عباده، ويصطفي ملكا يتلقى وحيه عنه وينـزل به إلى رسله وأنبيائه ليبلغوه بدورهم إلى أممهم، وهذا الملك قد يأتي الرسول بهيئته=

1. وذلك إما **برسول مشاهد** ترى ذاته ويسمع كلامه، كتبليغ جبريل-عليه السلام- للنبي في صورة معينة (عن عائشة رضي الله عنها أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول. قالت عائشة ولقد رأيته ينـزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً.)[21]

2. وإما **بسماع كلام** من غير معاينة كسماع موسى كلام الله تعالى ﴿وأنا اخترتك فَاستمِع لِما يوحى.﴾ (طه: 13)

3. **وإما بتسخير** نحو قوله تعالى: ﴿وأوحى ربكَ إِلى النحلِ أنِ اتخِذِي مِن الْجِبالِ بيوتاً ومِن الشجرِ ومِما يعرِشونَ.﴾ (النحل: 68) ويتضمن **الوحي ما يختص بالملائكة:** كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِذْ يوحِي ربكَ إِلى الْملآئِكةِ أني معكُم فَثَبتواْ الذِين آمنواْ.﴾ (الأنفال: 12) فذلك وحي لهم بواسطة اللوح والقلم فيما قيل، وقوله تعالى: ﴿وأوحي في كل سماء أمرها..﴾ فإن كان الوحي إلى أهل السماء فقط فالموحى اليهم محذوف ذكره، كأنه قال أوحى إلى الملائكة لان أهل السماء هم الملائكة، ويكون كقوله ﴿إذ يوحي ربك إلى الملائكة...﴾ وإن كان الموحي إليه هي السماوات فذلك تسخير عند من يجعل السماء غير حي، ونطق عند من جعله حياً، وقوله ﴿بأن ربك أوحى لها﴾ فقريب من الأول وقوله تعالى ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه﴾ فحث على التثبت في الاستماع وعلى ترك الاستعجال في تلقيه وتلقنه.

4. **أو بمنام** كما في حديث عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: "رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة."[22]

=الملائكية وقد يأتيه بهيئة أخرى. والمؤمنون يؤمنون بأن الملك يأتي الرسول والنبي واقعاً حقيقة لا تخيلاً، ويقظة لا مناماً.

21 **صحيح البخاري**، باب بدء الوحي، حديث رقم 2.

22 **صحيح البخاري**، باب التعبير، حديث:6472.

5. **وإما بإلهام** نحو: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أنْ أرضعيه..﴾ (القصص: 7)، ﴿أوحينا إلى أمك ما يوحى. أن اقْذِفيه في التابوتِ فَاقْذِفيه في اليم فَلْيلْقِه الْيم بالساحِل يأخذْه عدو لي وعدو له.﴾ (طه: 38-39)

والإلهام: في اللغة: اللهم من الابتلاع، ولهم الشيء لهماً والتهمه: أي ابتلعه بمرة. واللهم: العظيم، ورجل لهم كثير العطاء. وألهمه الله خيراً أي لقنه إياه. والإلهام: ما يلقى في الروع،[23] بطريق الفيض ويختص بما هو من جهة الله والملأ الأعلى، ويقال: إيقاع شئ في القلب يطمئن له الصدر يخص الله به بعض اصفيائه، واستلهمه إياه سأله أن يلهمه قال تعالى: ﴿فَألْهمها فُجورها وتقْواها﴾ (الشمس: 8) وكقوله صلى الله عليه وسلم: "إنّ روح القدس نفث في روعي.."[24] وعرفه ابن سينا: بأنه ما يلقيه العقل الفعال في نفس الإنسان المؤيدة بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية.[25] وعرف صاحب جمع الجوامع الإلهام بأنه: إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه، وهو ليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوماً بخواطره، خلافاً لبعض الصوفية في قوله: أنه حجة في حقه، أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره إذا تعلق م كالوحي.[26] أما عند الصوفية: فالإلهام هو: النفث في الروع، والإيقاع في القلب من العلم غير القائم على الاستدلال والنظر.[27]

إن النبوة أمر غيبي، وجزء من أمر ربي، فإذا أريد تقريب صورة إدراكها إلى الأذهان على المستوى التعليمي فلا ينبغي أن تزال عنها صفة الغيب، بل لابد من الإيمان ا بصفتها الحقيقية الغيبية التي يكرسها التحدي والإعجاز والعصمة. يقول الشيخ محمد

---

23 ابن منظور، **لسان العرب**، 554/12 وما بعدها.
- الفيروزبادي، **القاموس المحيط**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1995م، 151/4.
- الزبيدي، محمد مرتضى. **تاج العروس**، بيروت: دار مكتبة الحياة، 68/9 وما بعدها.
- المفردات، مرجع سابق، ص455.

24 المرجع السابق، ص455.

25 صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1978م، 131/1.

26 جمع الجوامع، ج2، ص398.

27 الحنفي، عبد المنعم. **معجم مصطلحات الصوفية**، بيروت: دار السيرة، ط1، 1400هـ، ص23.

عبده في رسالة التوحيد عن معنى الوحي: "وقد عرفوه شرعاً أنه إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه، أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله تعالى بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت. ويفرق بينه وبين الإلهام، بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق الى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور." وقد بين ابن تيمية شروط الإلهام كمنهج للمعرفة بقوله: "إن الذين أنكروا كون الإلهام طريقاً للمعرفة على الإطلاق أخطأوا، كما أخطأ من جعله طريقاً شرعياً على الإطلاق، وإنما يكون فيما إذا اجتهد السالك في الأدلة الشرعية الظاهرة فلم ير فيها ترجيحاً وألهم حينئذ رجحان أحد الفعلين، مع حسن قصده، وعمارته بالتقوى، فإلهامه دليل في حقه[28]"؛ أي لا يفرض على غيره إلا بدليل عقلي يعضده وبذلك يكون الإلهام مما يستأنس به طالما كان في دائرة ما أحله الله في شرعه ورسوله، أما إن كان لا أصل له في الشريعة أو مما حرمه الله فهو مردود مطلقاً.

يقول محمد رشيد رضا[29] عن الفرق بين الإلهام والوحي الإلهي: أن ما يسميه بعضهم بالوحي النفسي، وهو الذي فسره الفلاسفة (الإلهام الفائض من استعداد النفس العالية)، فصار الخلاف بيننا وبين هؤلاء في كون الوحي الشرعي من خارج نفس النبي نازلاً عليها من السماء كما نعتقد، لا من داخلها فائضاً منها كما يظنون، وفي وجود ملك روحاني نزل من عند الله على النبي ﷺ كما قال تعالى: ﴿وإنه لَتنـزيلُ رب الْعالَمِين. نزلَ بِهِ الروح الْأَمِين. علَى قَلْبِك لِتكُونَ مِن الْمنذِرِين. بِلسانٍ عربِي مبِينٍ﴾ (الشعراء: 192-195)

---

28 ابن تيمية، **الفتاوى**، مرجع سابق، 473/10.

29 رضا، محمد رشيد. **الوحي المحمدي**، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط2، 1352هـ، ص81 وما بعدها.

وأما قوله تعالى: ﴿ ومن أظْلَم ممن افْترى علَى اللّهِ كَذِباً أو قَالَ أُوحِي إلَي ولَم يوح إلَيهِ شيءٌ ومن قَالَ سأُنزِلُ مِثْلَ ما أنزلَ اللّه..﴾ (الأنعام: 93)، فذلك من يدعي شيئا من أنواع ما ذكرناه من الوحي أي نوع ادعاه من غير أن يكون قد حصل له.

أما موضوعات الوحي العام في رسالات الأنبياء فهي عديدة منها التعريف بوحدانية الله تعالى، قال تعالى: ﴿وما أرسلْنا مِن قَبلِك مِن رسولٍ إلا نوحِي إلَيهِ أنه لا إلَه إلا أنا فَاعبدونِ﴾ (الأنبياء: 25) فهذا الوحي عام في جميع أنواعه، وذلك أن معرفة وحدانية الله تعالى ومعرفة وجوب عبادته ليست مقصورة على الوحي المختص بأولي العزم من الرسل، بل يعرف ذلك بالعقل والإلهام كما يعرف بالسمع، فإذاً القصد التنبيه أنه من المحال أن يكون رسول لا يعرف وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته.

ومنها التأكيد على بشرية الأنبياء وصدق رسالا م: ﴿قُلْ إنما أنا بشر مثْلُكُم يوحى إلَي أنما إلَهكُم إلَه واحِد فَمن كَانَ يرجو لِقَاء ربهِ فَلْيعملْ عملاً صالِحاً ولا يشرِك بِعِبادةِ ربهِ أَحداً.﴾ (الكهف: 110)

وكذلك فإن من هذه الموضوعات أمر الأنبياء بالالتزام بما يوحي إليهم واتباعه، قال تعالى: ﴿اتبِع ما أُوحِي إلَيك مِن ربك لا إلَـه إلا هو وأَعرِض عنِ الْمشرِكِين.﴾ (الأنعام: 106) وقال سبحانه: ﴿ولَقَد أُوحِي إلَيك وإلَى الذِين مِن قَبلِك لَئِن أَشركْت لَيحبطَن عملُك ولَتكُونن مِن الْخاسِرِين.﴾ (الزمر: 65)

خامساً: العلاقة بين الوحي والسنة:

تساؤلات منهجية:

الأول: هل السنة المستقلة عن القرآن والتي لا نجد لها أصلاً مباشراً فيه، أو كانت من أمور المصالح والحروب، تعد وحياً واجب التطبيق بدون دليل مستقل، أو أ ا ليست كذلك لاحتمالات الخصوصية، وكون الفعل إن كانت السنة فعلية صادراً عن طبع أو جبلة فقط جبلية طبيعية، أو كان بوصف النبي ﷺ إماماً أو قائداً أو نبياً أو قاضياً؟ فإن قيل: بأ ا وحي يوحى فهل يعد التصحيح الموحى نسخاً كمثل قوله تعالى (عفا الله عنك لما أذنت لهم) وما موضع قضية اجتهاد النبي ﷺ في هذا الأمر؟

الثاني: هل يعتبر كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، سنة موحاة وحياً إلهياً إليه، أو هي صادرة إنشاءً وابتداءً وأصالة عنه، والوحي يوافق أو يعدل أو يغير على أساس أنه مأمور بالبيان، وأنه يقوم بأمور لا تدخل في دائرة السنة التشريعية، فيكون المستفاد منها (إباحة الأمر) أو بيان أنه غير داخل في المحظور؟ ولقد نشأ خلاف طويل بين الأصوليين حول الإباحة هل هي حكم شرعي أو حكم عقلي! ولم يخالفهم في ذلك إلا الكعبي على اعتبار الإباحة حكم عقلي لا شرعي، وأصر جمهر م على أن الإباحة حكم شرعي، وعدت خامس الأحكام التكليفية واجب، حرام، مندوب، مكروه، مباح، لهذا الغرض، قالوا إن الإباحة حكم شرعي لا عقلي.

الثالث: هل ما ذهب إليه جمهرة الأصوليين أن كل ما صدر عن النبي ﷺ من فعل أو قول أو تقرير هو سنة، يعني أوحيت إليه من الله تعالى وحياً للتشريع أو لبيان التشريع ودون استثناء؟ أو أنه عليه الصلاة والسلام خول مهمة البيان أحياناً بما يوحي إليه غير القرآن أو أحياناً باجتهاده عليه الصلاة والسلام؛ ثم إن سكت الوحي علمنا أ ا وحي، وإلا فللوحي سلطة التعديل والتغيير والنسخ كما حدث في آيات الأسرى، وسورة (عبس وتولى)، وقضية الظهار وقضية هدم الكعبة وما جاء في معاتبته في سورة التحريم وزواج زينب ونحوها؟

الرابع: كيف يجيب الأصوليون عن هذا التمييز بين تصرفات النبي ﷺ، بوصفه إماماً، وبوصفه قاضياً، وبوصفه قائداً، وبوصفه نبياً، وما الدليل عليه؟ وكيف نضع الخطوط العريضة الفاصلة فيه؟ ولم لم يحدد الأصوليون السنن بوصف كل تصرف كما حدد الصحيح والحسن والضعيف ونحوه، مثل أن يقال أن ا موعة التي قالها ﷺ في مجموعة البخاري أو غيره من المحدثين إنما قالها بوصفه إماماً، أو قاضياً أو غير ذلك حيث يساعد ذلك في تحديد عملية الفرز، وآنذاك سوف نعرف أن هذه السنن التي نحن مطالبون بالأخذ ا، هي السنن التي تعتبر وحياً وهي السنن التي لها أصول تشريعية في القرآن الكريم وما ليس له أصل في الكتاب يمكن ركنه على أساس الاستفادة منه في مجالات أخرى كالحكمة أو التوجيه القابل للتطبيق، أو اعتبارات أخرى لكن ليس له الصفةُ التشريعية الموحاة.

الخامس: هل حدد الأصوليون السنن التشريعية وغير التشريعية؟ قد يقال إ م حددوا ما يسمى بالمباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، فكل مباحث اللغات اعتبرت مشتركة، ثم جاءوا إلى ما يختص بالقرآن الكريم، فتتبعوا بعض مباحث علوم القرآن ومنها القراءة الشاذة ونحوها، ثم جاءوا إلى السنة فأخذوا ما قاله المحدثون، ووقفوا عند المباحث التي كان لأئمتهم فيها مواقف فعدلوها في صالح مذاهبهم، وفي الباقي قبلوا تعريفا م في الصحيح والحسن والمشهور والمعلل والمدلس والمعنن والمعلل وغيره...

السادس: من ينشئ الحكم إنشاءً وابتداءً ومن يكشف عنه؟ فإن قلنا: إن إنشاء الحكم يأتي من الله تعالى، وأنه يتمثل بالقرآن الكريم وحده بناء على قوله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله﴾ وعموم قوله تعالى ﴿له الحكم وإليه ترجعون﴾، إلى غير ذلك من آيات مماثلة، فيصبح القرآن بالإطلاق منشئاً، فهو قد يكشف عن الحكم أو يكل بيانه إلى النبي محمد ﷺ، فيكون قوله ﴿إن الحكم إلا لله﴾ صيغة حصر نصرفها للإنشاء، ويصبح القرآن الكريم هو المصدر الذي ينشأ فيه الحكم، ولكن من يكشف لنا عن الحكم أو يبينه هو رسول الله ﷺ كما قال تعالى: (وأقيموا الصلاة) والرسول ﷺ يبين تفصيلاته، فهل تصبح السنة كشفاً أو إنشاءً؟ قال تعال: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) فالحاكمية هنا أصبحت لله الذي جعلها في القرآن، وأما موقف النبي ﷺ (أن أحكم بينهم بما أنزل الله..) وفي آية أخرى (بما آراك الله..) ففي حالة الإنشاء ينسب الله تعالى الحكم إلى نفسه، أما بالنسبة إلى الرسول ﷺ فيقول (بما أراك الله) فتبقى سلطة الحكم لله تعالى. وهنا نريد أن نعرف موقف الأصوليين لماذا اعتبروا السنة وحياً، هل باعتبارها منشئاً للحكم أو كاشفاً عنه؟

وثـمة مؤشرات مهمة في أزمة منهج تحديد علاقة مفهومي الوحي والسنة؛ وقد نشأت الإشكالية عند الأصوليين عندما سووا بين القرآن والسنة تسوية كاملة، إلا بفرقين: كون القرآن معجزاً ومتعبداً به، ولذلك لا بد من مراجعة سريعة لتطورات تلك القضية. فقد تكون من أوائل المحاولات المنهجية في هذا الموضوع محاولة عمر بن عبد العزيز ومن معه من الفقهاء، حيث لاحظوا اختلاف المرجعية، فحاولوا اتخاذ السنة بديلاً عن المذاهب الفقهية المختلفة وغلب على ظنهم أ م بذلك يحققون الاتفاق بين المسلمين؛ إذا اتفق المسلمون على كون السنة فقهاً، فالقضاء على الخلافات يكون

بتوحيد المرجعية، ويتم بتوسيع مجال النص وتضييق مجال الاجتهاد حيث يجعل المرجعية للنص وللرسول بدلاً من ا تهدين، لكن هذا الحل أظهر إشكاليات أخرى؛ ذلك أ م اضطروا إلى أنْ يقولوا إنّ القرآن فيه نسخ وفيه تعارض، وتجرأ البعض بأن يقول: يجوز رواية القرآن بالمعنى. والحال أنه نص معجز، وكل حرف فيه نزل من عند الله، فتساهلوا في ذلك، وتساهلوا بالقول بنسخ الكتاب بالسنة واضطروا للخوض في ذلك -كله- نتيجة التسوية التي أقاموها بينهما. ولو لم يسووا بين المصدرين لما أمكن القول إن آية سورة النور نسختها السنة بالنسبة للمحصن لتبقى نصاً في البكر فقط مع أن الألف واللام في هذه الصيغة من صيغ العموم.

وهكذا لم يعد هناك منهج صارم ضابط للفهم عن الله –تعالى- وعن رسوله ﷺ، وسادت تصورات ذاتية لدى كثير من الفقهاء. فالمحدثون أنفسهم حين اصطرعوا مع أهل الرأي وأهل الحديث، أفرز ذلك سلطتين: سلطة تتبنى الرأي، وسلطة أهل الحديث التي تحاول أن تلغي تدخل الرأي لصالح الحديث، حتى لو لم يتفق على صحته أو قوته، ومن الصعب القول بوجود أحاديث صحيحة عند كل إمام كافية لتجيب عن كل هذه التساؤلات. فكون الأحاديث نسبية وكو ا مرتبطة بعصر النبي ﷺ في جملتها تطبيقاً أمر ممكن وتكون الأحاديث المطلقة تلك المتصلة بالقرآن الكريم اتصالاً مباشراً.

ولذلك فلا بد من تحديد مفهوم الوحي بدقة، لأنّ التساهل فيه هو الذي فتح علينا أبواب الشك، وتحديده سوف يغلقها بإذن الله، كما حدث في الفصل التام بين صفات الله سبحانه، وصفات عباده، فسدت أبواب الشك، وعلى هذا فتبدأ عمليات التحديد بما يلي:

- **تأكيد القرآن على بشرية النبي** ﷺ يحمل معنى هاماً مضافاً إلى المعاني المبينة في هذا ا ال، وهي أنه أراد سبحانه أن يضع فاصلاً بين الله تعالى وبين نبيه ﷺ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنما أَنا بشر مثْلُكُم يوحى إِلَي أَنما إِلَهكُم إِلَه واحِد فَمن كَانَ يرجو لِقَاء ربهِ

فَلْيعملْ عملاً صالِحاً ولا يشرِك بِعبادةِ ربِهِ أحداً﴾ (الكهف: 110) وقد أكد ﷺ هذا في قوله (إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد في مكة..).[30]

- **تأكيد الفصل** بين **القرآن الكريم والسنة النبوية** فليست السنة بحاجة إلى العلو والارتفاع إلى القرآن أو العكس، قال تعالى: ﴿وإِذَا تتلَى علَيهِم آياتنا بيناتٍ قَالَ الذِين لاَ يرجونَ لِقَاءنا ائْتِ بِقُرآنٍ غَيرِ هـذَا أَو بدلْه قُلْ ما يكُونُ لِي أَنْ أُبدلَه مِن تِلْقَاء نفْسِي إِنْ أَتبِع إِلا ما يوحى إِلَي إِني أَخاف إِنْ عصيت ربي عذَاب يومٍ عظِيمٍ. قُل لو شاء اللّه ما تلَوته علَيكُم ولاَ أَدراكُم بِهِ فَقَد لَبِثْت فِيكُم عمراً من قَبلِهِ أَفَلاَ تعقِلُونَ﴾ (يونس: 15)؛ فالعلاقة بينهما علاقة تكاملية تحمل معاني الشمولية والمرونة باعتبار القرآن النص المنشئ للأحكام والتشريعات والسنة مبينة شارحة له مطبقة لتشريعاته في أرض الواقع الإنساني وهذا النوع من العلاقة يفتح ويسمح بالتكاملية بين الاثنين دون خلط أو تشويش.

تفصيل الفروق بين الكتاب والسنة وعدم حصرها في الإعجاز والتعبد:

إن الخلط في الأدوار أدى إلى الخلط بالمرتبة أو المكانة مما ساعد على إلغاء الخط الفاصل بين القرآن والسنة، فلا بد من توضيح الفروق الكبيرة والمهمة بين القرآن والسنة، فالرسول ﷺ أمر بالاتباع والتلاوة والقراءة وكما أنزلت عليه، فكان متشدداً في النقل والتلاوة بدقة كما أنزلت، ولقد عرض عليه القرآن الكريم مرتين في آخر سنة من حياته، وكان يحرص على أن يكون كتبة الوحي قريبين منه لكتابة ما أنزل إليه مباشرة. أما في كتابة سنته فقد كان الأمر محل إشكال، إذ رخص للبعض من الصحابة لخصوصية معينة، ولم يحرص الصحابة أو يشعروا أ م مأمورون بنقل السنة وكتابتها كما كان الموقف مع القرآن الكريم، فلم يحرصوا على نقل الأحاديث بذات الدقة التي نقل فيها القرآن، بالإضافة إلى أ ا رويت في جملتها بالمعنى؛ بدليل أن الأئمة إلى الآن مختلفون في أحكام بعض الأفعال بالرغم من تكرارها يومياً من يوم أن شرعت، مثل الآذان وبعض

---

30 ابن ماجه، **كتاب الأطعمة**، 3303.

أفعال الصلاة ونحوها؛ ألا يعني هذا أن السنة ليست نصاً موازياً للقرآن وإنما هي بيان تدور حوله حيثما دار؟!

اجتهاد النبي[31]: إذا أدرج النبي ﷺ مع ا تهدين فكيف نفرق بين دوره كمجتهد في قضية ما وبين دوره باعتباره ناقلاً لوحي موحى إليه؟[32] وكيف تفسر أقواله:

- عن عبدِ اللهِ بنِ بريدةَ عن أَبِيهِ قَالَ قَالَ رسولُ اللهِ ﷺ كنت قد نهيتكُم عن زِيارةِ الْقُبورِ فَزوروها ونهيتكُم عن لُحومِ الأَضاحِي فَوق ثَلَاثٍ فَأَمسِكُوا ما بدا لَكُم ونهيتكُم عن النبِيذِ إِلا فِي سِقَاءٍ فَاشربوا فِي الأَسقِيةِ كُلِّها ولا تشربوا مسكِرا؛"[33] وعن عائِشةَ زوجِ النبِي ﷺ أَنها قَالَت: "سمِعت رسولَ اللهِ ﷺ يقُولُ لَولا أَن قَومكِ حدِيثُو عهدٍ بِجاهِلِيةٍ أَو قَالَ بِكُفْرٍ لَأَنفَقْت كَنز الْكَعبةِ فِي سبِيلِ اللهِ ولَجعلْت بابها بِالأَرضِ ولَأَدخلْت فِيها مِن الْحِجرِ."[34] هذه قضية تعبدية تتعلق بالطواف. فماذا نقول بمثل هذه الأحاديث أيهما وحي، الأول أو الثاني؟

ومثل ذلك قضية قتل ابن سلول حين قال عليه الصلاة والسلام: "لا أريد أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه" ثم يحاول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر ويصلي عليه. عن ابنِ عمر رضِي الله عنهما قَالَ لَما توفي عبد اللهِ بن أُبي جاءَ ابنه عبد اللهِ بن عبدِ اللهِ إِلى رسول اللهِ ﷺ فَسأَله أَنْ يعطِيه قَمِيصه يكَفن فِيهِ أَباه فَأَعطَاه ثُم سأَله أَنْ يصلي علَيهِ فَقَام رسولُ اللهِ ﷺ لِيصلي علَيهِ فَقَام عمر فَأَخذَ بِثَوبِ رسول اللهِ صلى الله علَيهِ وسلم فَقَالَ يا رسولَ اللهِ تصلي علَيهِ وقَد نهاك ربك أَنْ تصلي علَيهِ فَقَالَ رسولُ اللهِ ﷺ إِنما خيرنِي الله فَقَالَ استغفِر لَهم أَو لَا تستغفِر لَهم إِنْ تستغفِر لَهم سبعِين مرةً وسأَزِيده علَى السبعِين قَالَ إِنه منافِق قَالَ فَصلى علَيهِ رسولُ اللهِ ﷺ فَأَنزلَ

31 الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج6، ص7 وما بعدها.

32 لقد بين القرافي (ت 682) الفرق في بحثه المهم **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، ولقد حقق هذا الكتاب عدد من العلماء ونشر عدة مرات منها: القاهرة: طبعة الأزهر تحقيق: أبي بكر عبد الرزاق، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، 1989م.

33 رواه مسلم، رقم الحديث:3651.

34 رواه مسلم، رقم الحديث 2369.

الله ﴿ولا تصل على أحدٍ منهم مات أبدا ولا تقُم على قبرِهِ، إ م كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون.﴾[35] (التوبة: 84) فكيف يكون الاثنان وحياً؟ قد يقولون: أنه فوض عليه الصلاة والسلام في الحروب والمصالح، فنقول: صفوا لنا الحد الفاصل بين ما هو وحي وما ليس بوحي، وبين ما هو مفوض فيه وما هو غير ذلك.

وهكذا فقد أضيف إلى مفهوم الوحي تعقيدات كثيرة، أخرجت هذا المفهوم من وضوحه وبيان معانيه القرآنية إلى التعقيد، فكثير من الأمم والطوائف جحدوا بالوحي والنبوة وإن استيقنتها قلو م، والمسلمون خاصة المعنيون بالفلسفة من علمائهم، ذهبوا في محاولة الولوج إلى معاني المفهوم مذاهب شتى انطلاقا من ضرورة إيجاد توافق بين النقل والعقل. ولذلك فإننا نرى ضرورة الإلمام ببعض ما ذكروه مما أعتبر "نظرية لهم في النبوة" أو "نظرية في الوحي" وعالم الاتصال بين السماء والأرض، كل ذلك لنؤكد على أهمية الكشف عن مضامين تلك المفاهيم في محاولة للعودة إلى معانيها القرآنية.

سادساً: منكرو الوحي والنبوة:

لقد اغتر بعض البشر بعقولهم، وظنوا أ ا قادرة على أن تغنيهم بمعارفها وطاقا ا عن "الوحي الإلهي"، أليست عقول البشر قادرة على التمييز بين النافع والضار؟ أليست قادرة على إدراك حسن الأشياء وقبحها؟ أليست قادرة على تحصيل السعادتين؟ وتحقيق الحسنيين لصاحبها؟ فلم لا يعطى الإنسان حق الاستغناء بعقله عن الوحي والنبوة؟ وبذلك يكون الإنسان مركز الكون، ويكون عقله مركز المركز! إلى ذلك ذهب البراهمة من الهنود[36] وتأثر بما ذهبوا إليه بعضهم نحو محمد بن زكريا الرازي -الطبيب- وابن الراوندي، فزعما أن الإنسان يمكن أن يستغني بعقله عن الوحي والنبوة، وبذلك أنكرا كون الوحي مصدرا للمعرفة، والنبوة مصدرا لتعليم الكتاب والحكمة.

---

35 رواه البخاري: رقم الحديث، 4302.

36 يمكن مراجعة تفاصيل مذهب البراهمة في رفض النبوات ونفي الوحي في: الباقلاني، **التمهيد**، بيروت: المكتبة الشرقية، 1957م، الباب التاسع، ص105 وما بعدها.

- الجويني، **الإرشاد**، ص302 وما بعدها.

- مدكور، إبراهيم. **الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**، 1947م، ص94 وما بعدها.

وإذا كانت البشرية قد شهدت أولئك الذين أنكروا وجود حاجة إلى الوحي، فهناك من بالغوا وتوسعوا في اعتبار الوحي مصدراً لسائر أنواع المعارف، ومنها أمور الصناعة والزراعة والحرف والفنون والأدوية والعقاقير وغيرها، بحجة أن في كل شيء من هذه الأشياء جانب خير وجانب شر، ومهمة الأنبياء الحث على الخير، والنهي عن الشر، وحماية الناس منه،[37] ومن هنا اتجه الكعبي نحو إنكار المباح.[38] وإذا كان كثير من المتكلمين المسلمين قد أدخلوا في نطاق النبوة ما هو خارج عن نطاقها، فقد ألح الفلاسفة الإسلاميون كالفارابي وابن سينا في إبراز وظيفة النبي السياسية والاجتماعية. ويتبع الفارابي في ذلك من عرفوا ب"فلاسفة الإسلام" في الشرق والغرب.[39] فالفارابي- وإن لم يهمل الجانب الأخروي- إلا أن اهتمامه قد انصب على بيان حاجة ا تمع والمدينة الفاضلة، إلى مشرع ينظم علاقات الناس الدنيوية، ويسمو بالأخلاق، وهذا المشرع هو "النبي". وبذلك قرب النبوة والنبي-في ظنه- إلى الناس وصارا معقولين وتابعه على ذلك ابن سينا أي في ضرورة وجود "المشرع" النبي، لكنه لم يقل بالمدينة الفاضلة، وتوسع في الجانب الأخروي.[40]

---

37 فراجع الفصل في **الملل والأهواء والنحل** لابن حزم، 5ج، 1مج، القاهرة: الجمالي والخانجي، 1928، (72/1-73) **والأرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** للجويني ص304، **والاقتصاد في الاعتقاد**، الغزالي، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمود صبيح، 1971، ص89 **والمنقذ من الضلال**، الغزالي، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980، ص97، **وتبصرة الأدلة** للنسفي، **وتجريد الأعتقاد** للطوسي، صيدا: مطبعة العرفان، 1958، ص193، **والمحصول في علم أصول الفقه**، الرازي، 3ج، بيروت: دار الرسالة، 1995، ص156-157.

38 راجع نظرية النبوة عند الفارابي في كتاب: "**الفلسفة الإسلامية**" للدكتور مدكور، **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية**، ص549.
- الفخر الرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق.

39 المرجع السابق.

40 راجع: **الإشارات والتنبيهات**، ابن سينا، القاهرة: المطبعة الخيرية، 1907، (105/2)، ورسالة إثبات النبوات ضمن كتاب **رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ابن سينا، استانبول: مطبعة الجوائب، 1880، ص124، **والشفاء بالألهيات**، ابن سينا، طهران، 1889، وفخر الدين الرازي وأراءه الكلامية ص549.

وتعد "نظرية الفيض" التي جاء الفارابي ا محاولة منه لمقاربة الفكر الفلسفي، لكن "نظرية الفيض" هذه تحول "الوحي" إلى ضرب من الخيال، والنبي إلى رجل ذي مخيلة قوية متينة لديها من الاستعدادات ما يجعلها قادرة على الاتصال ذا الذي سماه "بالعقل الفعال"، الذي يفيض عليها من فاعليته ما يجعلها قادرة على إدراك الغيب؛ فالمخيلة البشرية -في نظر الفارابي- لديها قدرة على حفظ صور المحسوسات الخارجية، التي تنقل الحواس الإنسانية صورها إلى المخيلة لحفظها، فالمنظر الذي تراه أو الشخص الذي تقابله تصوره حواسك وتودع صورته في مخيلتك، حتى إذا التقيته مرة أخرى تذكرته باستدعاء الصورة المخزونة في مخيلتك، وهذه إلى الحس المشترك، وعندئذ تنفعل العين ا فترتسم فيها، ثم يتولد عما ارتسم في العين رسوم تنتشر في الهواء المضيء والمتصل بشعاع البصر. وينتج عن هذا أن تتأثر العين من جديد ذه الصور المنتشرة في الهواء، فيرى الإنسان أشخاصاً في الخارج لا وجود حقيقياً لهم، لأ م ليسوا في الحقيقة أكثر من صور نابعة من مخيلته.

وابن سينا قد حذا حذو الفارابي في "نظرية الفيض" وفي النتائج التي ترتبت عليها: من تجويز رؤية النبي لصور الملائكة بعينيه ومخاطبته لها، وتلقيه الوحي عنها، وتكون صور هذه الملائكة التي اعتقدها قد شكلتها مخيلته، من غير أن يكون لها وجود فعلي في الخارج.[41] والمختارون من البشر هم أولئك الذين تتساوى عندهم أوقات اليقظة وأوقات النوم، فتصعد مخيلتهم إلى "العقل الفعال" في النهار وفي حال اليقظة، كما تصعد إليه في الليل وفي حالة النوم، وهؤلاء هم الأنبياء، وما تراه مخيلا م في حال اليقظة هو "الوحي."[42] والذي حمل الفارابي والفلاسفة على هذا استبعاد العقول المتفلسفة للغيب بمفهومه الديني، فهم يعملون على تقريبه إلى العقليات ليكون الإيمان به مقبولاً ومعقولاً فلسفياً، وممكناً ولا يخرج على المبادئ المنطقية المقررة لديهم. وأما السبب

---

41 ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، 863/2. وابن سينا، **أحوال النفس**، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت.، ص114، مدكور: **الفلسفة الإسلامية**، ص124-128.

42 أنظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959، ص68-76.

-مدكور، **الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص86-91، 121.

- قاسم، محمود. **الفيلسوف المفترى عليه: ابن رشد**، ص138-139.

الآخر فهو أن الناس إذا تساووا في استجماع الشروط، وارتفاع الموانع، وسلامة الآلات فينبغي أن يتساووا في إدراك المدركات، إذ لا يعقل أن يختص ـذا الإدراك واحد من دون الآخرين مع كل ما ذكرنا.[43]

أما ابن رشد فقد كان أقرب إلى الدقة والوضوح في إدراكه لمفهوم النبوة في الإسلام، حين أوضح أن التشريعات التي تفضي إلى سعادة الناس في الدنيا والآخرة لا تكون إلا بعد معرفة الله، وجوهر النفس الإنسانية، وأسباب سعاد ا وشقائها. وبما إن الناس يجهلون هذه الأشياء أو على الأقل لا يعرفو ا معرفة حقة، وجب أن تكون الشرائع عن طريق الوحي؛ والإتيان ـذه الشرائع هي ميزة النبوة والغرض الأساسي منها.[44]

وقد حمل ابن تيمية في كتابه "النبوات" وفي الفتاوى، على مذهب الفلاسفة من المسلمين في تفسيرهم للوحي والنبوة، حيث حاولوا مقاربة اتجاه الفلاسفة الآخرين في "المفهومين" الوحي والنبوة" ومما قاله: يقولون: (أي الفارابي وابن سينا) هذا القرآن كلام الله، وهذا الذي جاءت به الرسل كلام الله، ولكن المعنى (أي لديهم) أنه "فاض" على نفس النبي ﷺ من العقل الفعال، وربما قالوا: إن العقل الفعال هو جبريل -عليه السلام- الذي ليس على الغيب بضنين أي بخيل، لأنه فياض ويقولون: إن الله كلم موسى من سماء عقله...وغيرها وإنما هو خلط وتخبط."[45]

لقد آمن سلف هذه الأمة بالوحي والنبوة القائمة عليه باعتباره جزءا من الإيمان بالغيب الذي تلقوه بالقبول بعد التحدي والإعجاز، وشبوت العجز الإنساني عن الإتيان بمثل القرآن ا يد أو بعشر سور أو بسورة واحدة، ولم يشعروا آنذاك -أ م بحاجة إلى

---

43 ابن سينا، **المباحث المشرقية**، 419/2.

44 ابن رشد، أبو الوليد. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، القاهرة: مكتبة الأنكلو المصرية، 1964، ص 215 وما بعدها.
- قاسم، محمود. **الفيلسوف المفترى عليه: ابن رشد**، ص138-142.
- **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية**، ص550.

45 ابن تيمية، **الفتاوى**، المجلد الثاني عشر، و23، 24، 29، 31..

تفسير الوحي أو إعادة تقديمه بشكل يتقبله العقل الفلسفي[46]، وربما العقل التجريبي في أيامنا هذه.

سابعاً: آيات الأنبياء أم معجزا م؟

ثمة دلالات منهجية في قضية تأكيد مفهوم الآية في المصطلح القرآني؛ فعملية الخلط بين المفاهيم القرآنية مع مصطلحات بشرية غير خاضعة لنفس المنظومة لها خطور ا في التعامل مع المفهوم القرآني، فطبقاً لصفة الإطلاق التي تتمتع ا هذه المفاهيم والتي تستمدها من مصدرها (الله)، فإن دخول أي مفهوم نابع من غير مصدرها، يكون محملاً بمسلمات تختلف عن مسلما ا أمر فيه تفتيت لهذه المفاهيم وتلبيس لمعانيها بل وبتر لها. فمجرد إحلال مفهوم غريب عنها محل واحد منها، أو غرس مفهوم من غير ذا ا، يفقد هذه المنظومة أبعادها المتكاملة، وينشئ وضعاً لا يعبر عن محتوى المنظومة. وهذا ما ظهر في موضوع المعجزة والآية، فعندما استبدل علماء الكلام والفلاسفة المسلمون المفهوم القرآني (آيات الأنبياء) بمصطلح (معجزات الأنبياء) أدى هذا إلى استدعاء موضوعات أخرى تخالف منحى وغايات ومقاصد القرآن الكريم من مفهوم (آية) التي تستبطن معاني الارتقاء بالبشر إلى مستوى التجريد، في دراسة وربط آيات الكون وسننه مع آيات كتاب الله تعالى، وبذلك تتحقق معاني خاتمية النبوة والرسالات وآيا ا، حيث يصبح الإنسان المستخلف قادراً على الربط بين الآيات الحسية الكونية والمعنوية القرآنية من غير حضور نبوي مباشر.

فلم يستخدم القرآن الكريم لفظة معجزة إنما الكلاميون هم أول من اصطلح لفظة معجزة لاختلاف آرائهم حول حقيقتها وشروطها. وقد تعرض القاضي الباقلاني[47] لذلك وهو شيخ متكلمي الأشاعرة، لأن في استخدام مصطلح المعجزة بديلاً أو مرادفاً لمفهوم (آية) تحول في منحى المنهج الفكري الإنساني في التعامل مع القضية الكلية إلى

---

46 مدكور، **الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص92-93.

47 الباقلاني، **التمهيد**، مرجع سابق.

مستوى آخر تماماً. فقد استدعى هذا ربط المعجزة بالسحر، بدلاً من ربط آيات الأنبياء بآيات الكون وآيات القرآن الكريم، مما أدى إلى هبوط المستوى الإنساني لا ارتقائه.

إن الخلط بين آية النبي ﷺ وهي القرآن الكريم، ومعجزات موسى وعيسى وغيرهما من النبيين تعتبر من المشكلات المنهجية الخطيرة، فمعجزات السابقين خاصة سيدنا موسى وعيسى معجزات حسية دلت على توقيت الرسالة، وقد أخضع الله سبحانه وتعالى هذه المعجزات لنوع من الارتباط بين التكذيب ا بعد أن يطلبها القوم ويسعون إليها، وبين هلاك تلك الأمم، وهي بحد ذا ا تخويف: (وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً). في حين أن القرآن الكريم كان بشيراً ونذيراً وليس مخوفاً بحيث يشل الطاقات العقلية البشرية، كما أن نزول المعجزات والآيات التسع على موسى وآيات عيسى كذلك ارتبطت بتشديد الشريعة على الناس وهذا بخلاف الشريعة الخاتمة شريعة التخفيف والرحمة.

ولذلك فإنّ عدم الربط بين نزول المعجزات التي طلبها بنو إسرائيل على موسى وعيسى ومعجزة القرآن من المؤشرات المنهجية، حيث كان التشديد في التشريع، وإخضاع بني إسرائيل في المرحلة الموسوية إلى الحاكمية الإلهية، كان بديلاً عن عذاب الاستئصال. ومن هنا كان من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً، فلا بد من قتله ولا يمكن أن ينتقل إلى شئ آخر كالعفو أو الدية مثلاً، وقد نبه القرآن الكريم المسلمين إلى ذلك فقال: ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل.﴾ (البقرة: 108) ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى نص على منع الآيات الحسية عن هذه الأمة، فقال تبارك وتعالى: ﴿وإِذْ قُلْنا لَكَ إِن ربك أَحاطَ بِالناسِ وما جعلْنا الرؤيا الِتي أريناك إِلا فِتنةً للناسِ والشجرةَ الْملْعونةَ فِي الْقُرآنِ ونخوفُهم فَما يزيدهم إِلا طُغياناً كَبِيراً﴾ (الإسراء: 59). وحين تحداهم بالقرآن ﴿قُل لَئِنِ اجتمعتِ الإِنس والْجِن علَى أَن يأْتواْ بِمِثْلِ هـذَا الْقُرآنِ لاَ يأْتونَ بِمِثْلِهِ ولَو كَانَ بعضهم لِبعضٍ ظَهِيراً. ولَقَد صرفْنا لِلناسِ فِي هـذَا الْقُرآنِ مِن كُلِ مثَلٍ فَأَبى أَكْثَر الناسِ إِلا كُفُوراً﴾ (الإسراء: 88-89) طالبوه لسخف عقولهم بما هو دون ذلك بكثير: ﴿وقَالُواْ لَن نؤمِن لَك حتى تفْجر لَنا مِن الأَرضِ ينبوعاً. أَو تكُونَ لَك

جنةٌ من نخِيلٍ وعِنبٍ فَتفَجر الأنهار خِلالَها تفْجِيراً. أو تسقِطَ السماء كما زعمت علَينا كِسفاً أو تأْتي بِاللّهِ والْملآئِكَةِ قَبِيلاً. أو يكُونَ لَك بيت من زخرفٍ أو ترقَى فِي السماء ولَن نؤمِن لِرقِيك حتى تنزلَ علَينا كِتاباً نقْرؤه قُلْ سبحانَ ربي هلْ كُنت إَلا بشراً رسولاً. وما منع الناس أن يؤمِنواْ إِذْ جاءهم الْهدى إِلا أن قَالُواْ أَبعثَ اللّه بشراً رسولاً﴾ (الإسراء: 90-94).

وهكذا تتضافر الآيات القرآنية على قرع أسماعهم بالحجج البالغات لعدم إعطائهم فرصة الانصراف عن القرآن الكريم باعتباره أكبر الآيات وأعظمها وأهمها، وأنه لم يؤت أي نبي أو رسول آية في مستواه أو مثله. ومع ذلك فلأن الناس سبقت إليهم روايات استقرت في قلو م وعقولهم، وظنوا أن عدم نسبة معجزات وخوارق حسية إلى رسول الله ﷺ تقليل من شأنه. مع أنّ تلك الآيات المعجزات لم تمنع بني إسرائيل من عبادة العجل الذهبي بمجرد عبورهم البحر الأحمر، وذلك لأن تلك المعجزات كانت مشاهدات حسية اقتصر أثرها عن وقتها المباشر، ولم تخاطب عقولهم وقلو م. كل هذا أدى بالبعض إلى أن ينسب معجزات حسية إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام، ويؤكد عليها ويشغل الناس ا عن القرآن الكريم، ويضع رسالة القرآن البرهانية والعقلية المخاطبة للبشرية كلها، من طورها العقلي المرتقى وفي سائر أطوارها العلمية المتقدمة بحيث يجعلها مساوية لرسالات خاصة بأقوام أو شعوب معينين، فامتلأ العقل المسلم بتلك الروايات، وحاول التوفيق بينها وبين هذه الآيات الصريحة القاطعة التي لا تحتمل تأويلاً بأن آية هذه الرسالة إنما هي القرآن، والقرآن وحده، وكل ما روى أو نسب إلى الرسول ﷺ لابد أن يخضع للقرآن ويهيمن القرآن الكريم عليه، وإلا فإن العقل المسلم يتحول إلى الخرافة ونحوها. ومن هنا كان موقف القرآن صارماً، ولذلك لابد أن يكون موقف علماء الأمة في هذه القضية في صف القرآن ا يد اقتداءً بالنبي محمد ﷺ.

الخاتمة:

مثل الأنبياءُ في حياة البشر قيادات هداية، وبناة وعي ورشد، فكأن الكون كله بيت واسع هيئ لسكنى الإنسان. والأنبياء -كل منهم بتجاربه الخاصة مع قومه في إطار زمانه ومكانه- يضع على هذا الجزء من البناء الذي يمثل غرفة القيادة والهداية شيئاً،

ويسد في هذا البيت الفسيح ثغرة، ويعمر جانبا من جوانبه بقومه أو أتباعه، ثم تختم الرسالات والتجارب النبوية عبر العصور بخاتم النبيين عليه وعليهم الصلاة والسلام، ليكون للعالمين -كلهم- نذيراً، فيكتمل بناء البيت على يديه، ويتكامل عدد ساكنيه، ويتم مفهوم خلافة الإنسان بنوعه الإنساني وبإنسانيته في الأرض بجملتها، ذلك لأنّ النبوات تدرجت مع نمو البشر، ورافقت في تصاعدها مسيرة العقل البشري، تهديه وترشده بقدر طاقته واحتماله ونموه. وقد أعان الله تعالى الإنسان على أن يتعلم الأسماء ليستطيع تصور الجزئيات وإدراكها، وليتمكن بعد ذلك من الربط بينها، وقد يدرك في مرحلة تالية تأثير تلك المفردات في دوائرها وأطرها، ولكن لا يستطيع أن يجمع بينها، أو يربطها بأصولها ويكتشف علاقاتها دون هداية الله له، ولذلك كان الإنسان كلما طال عليه الأمد ونسي هداية الله مال إلى عبادة تلك المفردات أو الظواهر -كما أشرنا- إلا أن تأتيه هداية الله تعالى من جديد عن طريق الأنبياء تنقذه و تهديه، وقصة ابني آدم، ثم نموذج إبراهيم عليه الصلاة والسلام في مرحلة البحث منبهات على هذه الحالة.[48]

ولقد شكل رصيد التجارب الإنسانية المتعددة المتنوعة المشرب بتراث النبوات خبرة تاريخية ساعدت على تكوين وتطوير العقل الإنساني وتمكينه من تلبية حاجاته الحياتية في ظروفه المتغيرة. وقد هيأ ذلك كله -فيما بعد- لقبول مبدأ تلقي الشرعة والمنهاج، فقد كانت أشد العقبات أمام الإنسان لتحقيق مفهوم "الخلافة"، عدم قدرته على الحصول -بهداية عقله فقط- على المنهج الموضوعي الكامل من داخله، سواء أكان منهجا لتفكيره أو لمعرفته، أو لتحديد علاقته بالكون والحياة وخالقه وخالقهما تحديداً دقيقاً، أو كان لسوى ذلك. فطبيعة الإنسان ووضعه العقلي والنفسي ومحدوديته ونسبية تفكيره وخبراته المحدودة بعوامل الزمان والمكان والبيئة المحيطة به، كلها لا تسمح له بالتجرد التام الذي يمكنه من وضع المنهج المعياري الثابت لتفكيره ومعارفه وتصوراته وعقيدته،

---

[48] الأسماء تعبر عن أشياء ومعان تشترك في سمات عامة، والأسماء تميز مفردات المعرفة، والأسماء هي المداخل الأساسية للسعي في عالم المعرفة، وإدراك الأسماء هي الخطوة الأولى في بناء العلم البشري اجتماعياً كان أم طبيعيا! وأنظر الدراسة القيمة للموضوع التي قدمها الأستاذ الدكتور محمد فرج الدمرداش وطبعها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1996م في القاهرة.

ونظم حياته وتشريعاته من داخله، فالضعف والوهن والنقص العلمي والنسبية تحد من قدرته على تحقيق ذلك.

ولقد تمكن الإنسان في الماضي والحاضر من وضع جملة من القوانين والقواعد، وبنى كثيراً من المعالم الحضارية، لكن عجزه وعدم قدرته على الوصول لأسباب الهداية والأخذ ا، وإدراك بعد الغيب في الواقع على الوجه الصحيح، وفهم علاقته به وبالوجود، كان وراء ا يار كثير من الحضارات وتراجعها. ذلك أن منهج العلم والعمل في هذا الكون، الصالح لتزويد الإنسان بالهداية المطلوبة، لا يمكن أن يأتي به بشكله المتصف بالصحة المطلقة، إلا خالق الإنسان والكون والحياة وهو الله -سبحانه-، فالإنسان لا يستطيع أن يجعل من نفسه مصدراً لمعرفته -كلها-، أو بكل أنواعها، فهناك معارف لا بد أن تأتي للإنسان من مصدرها المتعالي المتجاوز للإنسان، فليس الإنسان سيد الكون المطلق أو خالقه بل هو مستخلف فيه.

ومن هنا كانت سنة رسول الله محمد ﷺ وسيرته تمثلان نبراساً للبشرية في كو ما التجربة الكبرى المشتملة على تجارب سائر النبيين والمرسلين، فسنته عليه الصلاة والسلام هي السنة الكبرى والسيرة الشاملة، وتمثل كل سنن الأنبياء الذين سبقوه؛ فنرى فيها نوحاً وصبره ومثابرته، وإبراهيم وجهاده وتبتله وطاعته، وموسى وكفاحه وحرصه على قومه، وعيسى وزهده وكفاحه لربط قومه بحقائق الدين، لا بمظاهره وقشوره. والقرآن خلاصة الوحي الإلهي، والسنة خلاصة سنن الأنبياء وتجار م مع أقوامهم. فالقرآن والسنة - ذا الاعتبار- قادران على التمكين لقوافل الساجدين من البشر، وحمايتهم من محاولات إبليس وحزبه في ضمهم إلى موكب الرافضين للسجود. من هنا تصبح القراءات التجزيئية للكتاب وللسنة قراءات خطرة إذا لم تربط بالكليات والقيم والمقاصد العليا.

قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي

أيمن علي صالح[*]

مقدمة:

يتمثل التداخل الاصطلاحي -كما يلاحظه المتخصصون في علم أصول الفقه- في أمرين: أحدهما: كثرة الترادف، أي: وجود أكثر من لفظ اصطلاحي للمدلول الواحد، كما هو الحال، مثلاً، في "مفهوم الموافقة"، الذي سمي بتسميات عدة كـ "دلالة النص"، و"فحوى الخطاب"، و"لحن الخطاب"، و"تنبيه الخطاب"، و"القياس الجلي"، وغير ذلك. والأمر الآخر: وهو الأخطر، كثرة الاشتراك، أي: وجود أكثر من مدلول للفظ الاصطلاحي الواحد، كما هو الحال، مثلاً، في "العلة" التي تطلق كما يقول الغزالي، رحمه الله تعالى: "على العلامة الضابطة لمحل الحكم، وقد تطلق على الباعث الداعي إلى الحكم، وهو وجه المصلحة، وقد تطلق على السبب الموجب للحكم."[1]

ولقد كان لهذا التداخل الاصطلاحي أثر كبير في بروز ظاهرة أخرى هي ظاهرة "الخلاف اللفظي" في كثير من المباحث الأصولية، حيث يثور الجدل ويحتدم النـزاع لا على شيء وإنما لأن واحداً من الفريقين المتنازعين أطلق لفظاً وأراد به شيئاً ففهم الفريق الآخر منه معنى آخر. ولقد نبه الغزالي قديماً إلى هذه الظاهرة بالقول: "معظم الأغاليط

---

* دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية. gotoayman@yahoo.com

1 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، دمشق: دار الفكر، 1419هـ/1999م، ص537.

والاشتباهات ثارت من الشغف بإطلاق ألفاظ دون الوقوف على مداركها ومآخذها."[2] وقال: "إنما منشأ الإشكال التخاوض في الأمور دون التوافق على حدودٍ معلومة لمقاصد العبارات فيطلق المطلق عبارة على معنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبد هو بالتعبير عنه، فيصير به النـزاع ناشباً قائماً لا ينفصل أبد الدهر."[3] وقال ابن حزم: "الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد اختلاط أسماء، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء والإشكال. وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكاً."[4]

ومما يلقي شيئاً من الضوء على حجم ظاهرة الخلاف اللفظي في تراثنا الأصولي ما قاله د. عبد الكريم النملة في مقدمة المجلد الأول من كتابه الذي خصصه لتتبع هذه الظاهرة - قال: "وقد بلغ مجموع الخلافات التي درستها في هذا المجلد -فيما يخص المقدمات والحكم الشرعي- خمساً وخمسين خلافاً: منها تسعة وأربعون خلافاً بان، بعد التدبر والتدقيق، أن الخلاف لفظي لا ثمرة له."[5]

ولن يستهجن الباحث بروز هاتين الظاهرتين: "الترادف الاصطلاحي" و"الخلاف اللفظي" في علم أصول الفقه التقليدي إذا ما أخذ في الحسبان الظروف التاريخية والعلمية التي تشكل في أجوائها هذا العلم. ومنها أن هذا العلم تشكل من مجموع علوم مختلفة، ولكل علم منها أربابه واصطلاحاته. وهذه العلوم هي الكلام والفقه واللغة. ومنها أن هذه العلوم، لا سيما الكلام والفقه، كانت ميادين للنـزاع والجدال بين الفرق والمذاهب

---

2 المرجع السابق، ص420.

3 المرجع السابق، ص588.

4 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، 1404هـ، ج8، ص564.

5 النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، **الخلاف اللفظي عند الأصوليين**، ط2، الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ/1999م، ج1، ص10.

المختلفة. ولكل من هذه الفرق والمذاهب اصطلاحا ا الخاصة. فالمادة الكلامية كان الجدل فيها مستعراً بين المعتزلة والأشاعرة، والمادة الفقهية كان الخلاف فيها مستعراً بين الشافعية والحنفية. ومنها أيضاً أن الدمج بين ما يقتضيه الفقه وبين ما يقتضيه الكلام حتى عند أهل المذهب الواحد ولد جملة من المصادمات والتناقضات. خذ مثالاً على ذلك مسألة التعليل التي قبلها الأشاعرة في الممارسة الفقهية بينما رفضوها في الممارسة الكلامية، مما أدى إلى اضطراب مفهوم العلة عندهم. ومنها كذلك ضعف منهجية التوثيق في نقل الآراء والمذاهب عند كثير من الأصوليين، حيث كانوا يكتفون بالنقل عن بعضهم البعض وبما شاع بدلاً من العودة إلى المرجع الأصلي. وإن نظرة شاملة لكتاب "البرهان" لإمام الحرمين تطلعك على عدد جم من المسائل التي نبه الإمام على أنه إما أسيء نقلها عن المعتزلة أو أسيء فهمها عنهم. ونظرة أخرى إلى "البحر المحيط" تطلعك على أخطاء كثيرة في نقل المذاهب والآراء والاصطلاحات نبه الزركشي عليها؛ لأنه وضع لنفسه منهجية سليمة في نقل المذاهب بالعودة إلى كتب أصحا ا أنفسهم ما وسعه الجهد كما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه.[6]

وهذه العوامل وغيرها، فضلاً عن تأثيرها المباشر في إيجاد ما أسميناه بـ "التداخل الاصطلاحي"، قد جعلت علم أصول الفقه يتخذ طابع الجدل والنقاش والاعتراض والرد والسؤال والجواب و"جعل الحبة قُبة." وهذا قد أسهم بدوره أيضاً، بطريق غير مباشر، في انتشار واستشراء الظاهرة آنفة الذكر. ومن أهم ما يجب أن يضطلع به البحث الأصولي المعاصر، لا سيما بعد أن هدأت حدة الخلافات المذهبية الكلامية والفقهية في العصر الراهن، أن يعمد إلى هذا التراث الأصولي العظيم، والمليء بالجواهر والكنوز على الرغم من بعض مناحي القصور التي أصابته، فيخلصه من مشاكل الاصطلاح التي أتت على بعض جوانبه.

---

6 الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج1، 1413هـ/1992م، ص7.

و ذا نكون قد خطونا خطوة أولى في سبيل النهوض بعلم الأصول عن طريق فهم مصطلحاته وضبطها، لأن هذه المصطلحات تمثل: من جهة، اللبنات التي بني ا هذا العلم قديماً، ومن جهة أخرى اللبنات التي سيطور ا هذا البناء حديثاً. وعليه فالقضاء على "التداخل الاصطلاحي" سيمنحنا فائدتين لا غنى عنهما: سيمنحنا أولاً فهماً أعمق وأدق للمادة الأصولية القديمة، وسيمنحنا ثانياً وضوحاً وشفافية في بناء مادة أصولية جديدة.

وفي هذا السياق يأتي هذا البحث بعنوان: "قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي" ليضع حداً للتداخل الاصطلاحي الذي يكتنف مصطلح "النص" خاصة. هذا المصطلح الذي لم يحظ، وفي حدود علمنا، بقدر من البحوث والدراسات الأصولية تتناسب مع مستوى الجدل الذي ثار حوله وحول ما أريد به، على الرغم من استعماله الكثيف على كل صعيد.

أولاً: النص في المعجم والاصطلاح وتطوره التاريخي

1. النص في المعجم

يمكننا أن نلخص ما قاله ابن منظور في كتابه الجامع "لسان العرب" حول المادة الثلاثية "ن ص ص" بالقول: إنّ الدلالة الأصلية لهذه المادة ومشتقا ا تتركز في معنيين: أحدهما: الرفع والارتفاع، والآخر: منتهى الشيء ومبلغ غايته.

وفي سبيل رد باقي المعاني التي تفرعت عن الأصل "ن ص ص" إلى هذين المعنيين يمكننا القول:

أولاً: إن معنى الرفع والارتفاع هو المعنى الذي تطور:

1. إلى "الظهور" عن طريق علاقة التلازم بين الارتفاع والظهور فكل مرفوع ظاهر، ولأجل الظهور هذا قيل: نص الكتاب والسنة، أي ما دل ظاهر لفظهما عليه.

2. وإلى "التعيين"، لأن كل شيء رفعته تكون قد أظهرته وعينته.

3. وإلى "حركة البعير إذا قام منتهضاً"، لأنه حينئذ يرفع رقبته وقوائمه.

4. وإلى "ما أقبل على الجبهة من الشعر"، لأنه في مكان رفيع.

5. وإلى "الاستواء والاستقامة"، لأ ما يشتملان على رفع الظهر والعنق.

7. وإلى "تحريك اللسان"، لأن تحريكه يتضمن رفعه أو رفع الصوت به.[7]

8. وإلى "الإسناد إلى القائل"، لأن الإسناد رفع معنوي، ولذا سمى المحدثون الحديث إذا عزي إلى النبي، ﷺ: حديثاً مرفوعاً.

وثانياً: إن معنى منتهى الشيء ومبلغ غايته هو المعنى الذي تطور إلى "شدة السير"، لأنه منتهى سرعة الناقة، وإلى "شدة الأمر"، لأن المقصود هو منتهى الشدة، وإلى "السؤال المستقصي"، لأنه يستخرج منتهى الإجابة.

وبالاستناد إلى قانون تطور الألفاظ من الدلالة على الحسيات إلى الدلالة على المعنويات يمكننا القول بأن المعنى الأول، وهو "الرفع"، أسبق إلى الوجود من المعنى الثاني، وهو "منتهى الشيء"، لأن الأول -بحسب ما بسطه أهل اللغة من أمثلة- أكثر حسية من الثاني. ولكن لا يبعد القول بأن هذين المعنيين ليسا منفصلين، بل هما جزآن لمعنى واحدٍ مركبٍ من كليهما، وهو "رفع الشيء إلى أقصى غايته." أي أن النص، في أصله اللغوي، لم يكن يعني رفعا مجرداً وإنما رفعاً مخصوصاً بكونه بلغ الغاية.

ويؤيد استنتاجنا هذا، دلالةُ بعض المعاني التي تطور إليها اللفظ على لزوم توافر هذين المعنيين كليهما فيه: كالنص بمعنى الظاهر إلى الغاية، كما هو الحال في ظهور المِنصة، وفي ظهور لفظ الكتاب والسنة -ولذا قال الباجي وابن السمعاني والعكْبري في تعريف

---

7 وقد يقال -وهذا تخمين يحتاج إلى تحقيق- بأن النصنصة بمعنى تحريك اللسان مصحفة عن النضنضة بالضاد المعجمة إذ إن لهما المعنى نفسه، وعليه فلا علاقة لها بالاشتقاق من "ن ص ص."

"النص": هو "ما رفع في بيانه إلى أقصى غاياته"[8] -وكالنصة بمعنى ما أقبل على الجبهة من الشعر، ولا يخفى كونُ الجبهة هي أرفع عضو في الإنسان. وكالنص بمعنى إسناد القول إلى الرئيس الأكبر، أي الرفع له إلى منتهى غايته وهي قائلُه الأول.

ولعل هذه العلاقة الوثيقة بين جزئي معنى النص (الرفع + الغاية) هي التي دفعت ابن فارس إلى الجمع بين هذين الجزأين في نسق واحد، وبالتالي إلى جعلهما منبثقين عن أصل معنوي واحد لا أكثر، وذلك في معجمه الذي احتفل فيه بالدلالات الأصلية للكلمات. فقال في المادة "نص": "النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء."[9]

2. النص في الاصطلاح الأصولي

ثمة قضية عامة تتعلق بمنهج البحث في تناول الاصطلاح:

فحديث الباحثين حول مصطلح ما في علم من العلوم، أياً كان هذا العلم، يكون بطريقتين: الطريقة الأولى: "الطريقة التوصيفية": وأعني ا أن يصف الباحث المعنى الدقيق (= الجامع المانع) للمصطلح كما هو مستخدم في لغة أصحاب العلم. وقد يحدث أحياناً أن تتعدد المعاني المصطلح عليها للفظ الواحد في لغة أصحاب العلم، لأن هذا اللفظ مشترك عندهم بين عدة معاني. وعلى الباحث حينئذ أن يعدد هذه المعاني المستخدمة جميعا، ويصف كل واحد منها بدقة، ثم يبين المعنى الذي سيستخدمه هو في لغة بحثه. وفي هذه

---

8 الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، **الحدود في الأصول**، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973، ص42. وابن السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، 1418هـ/1997م، ص259. والعكبري، أبو علي الحسن بن شهاب الحسن، **رسالة في أصول الفقه**، تحقيق موفق بن عبد الله، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1413هـ/1922م، ص105.

9 ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ج5، د.ت.، ص356، 357.

الطريقة قد يقع الباحث في خطأ التوصيف فيحدد معنى المصطلح بخلاف ما هو عليه في لغة أهل العلم، فلا يصح حينئذ الدفاع عن هذا الباحث بالقول: إنه لا مشاحة في الاصطلاح، لأن هذا يقال لمن يبتكر المصطلح أو يستخدمه لا لمن يصفه. قال القرافي معلقا على تعريف الفخر الرازي لـ"اللفظ المرتجل" بأنه: "المنقول عن مسماه لغير علاقة": "ولم أر أحداً غيره قاله، فيكون باطلاً؛ لأنه مفَسر لاصطلاح الناس، فإذا لم يوجد لغيره لم يكن اصطلاحاً لغيره."[10] أما الطريقة الثانية هي: "الطريقة التعديلية": وأعني ا أن يعدل أو يطور الباحثُ، كنتيجة لتطور العلم نفسه، من معنى المصطلح، كأن يزيد فيه قيداً أو ينقص منه أو يوسع في معناه أو يضيق منه أو ينقله لعلاقة ما إلى معنى قريب، وغير ذلك من أساليب تطوير دلالات الألفاظ. وهذا إنما يجوز بشرطين: أحدهما: وجود الحاجة الملحة للتعديل، لأن "تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين" كما قال صاحب فواتح الرحموت.[11]

والشرط الثاني: إفصاح الباحث عن نيته استخدام اللفظ بمعناه المطور أو المُعدل، والتذكير بذلك كلما اقتضت الضرورة، وذلك حتى لا يقع قارئ البحث في الالتباس وسوء الفهم.

وأما القضية الخاصة بمنهج البحث في تناول الاصطلاح فهي نسبية القطعية والظنية في الخطاب الشرعي. وأعني ا، بإيجاز، أن الخطاب الشرعي الواحد، سواء أكان من الكتاب أو السنة، لا بد له، مهما كانت درجة الوضوح أو الغموض التي يتسم ا، من أن يشتمل على نوعي الدلالة: القطعي والظني في الآن نفسه. أي أنه لا يوجد -أو يكاد لا يوجد- خطاب شرعي "قطعي الدلالة" مطلقاً، أو "ظني الدلالة" مطلقاً، بل هو "قطعي الدلالة"

---

10 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، بيروت: دار الفكر، 1418هـ/1997م، ص33.

11 الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ج1، ص407.

بالنسبة لمعنى أو معاني معينة، و"ظني الدلالة" بالنسبة لمعنى أو معانٍ أُخر. قال الغزالي، رحمه الله تعالى،: "يجوز أن يكون اللفظ الواحد: نصاً (= قاطعاً)، ظاهراً (= ظنياً)، مجملاً (= غامضاً)، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد."[12] قُلت: ومثاله قوله، تعالى: ﴿وآتواْ حقه يوم حصادِهِ﴾ (الأنعام: 141) فهو ظاهر في إيجاب الإيتاء، مجمل في قدر المُؤتى، نص في وقت إيتائه.

3. التطور التاريخي لمصطلح النص

نلاحظ أن معنى اللفظ "نص" قد تطور -والعلم عند الله تعالى- من معنى "الرفع والارتفاع" إلى معنى "الظهور" وذلك لعلاقة التلازم بين الارتفاع والظهور.

أ. ومن هنا نشأ الاصطلاح العلمي الأول لـ "النص" وهو اللفظ أو الخطاب واضح الدلالة أو الظاهر، سواء أكان قطعياً أو ظنياً. ويدل على هذا استخدام النص بهذا المعنى في لغة الإمام الشافعي (ت 204هـ) نفسه مؤسس علم الأصول. فالشافعي يقابل في لغته بين النص والدلالة، وبين النص والجملة، وبين النص والاستنباط، وبين النص والقياس، وأحياناً بين النص والسنة،[13] ويندر في لغته استخدام لفظ النص مجرداً، بل الغالب عليه استخدام النص مضافاً فيقول: نص الكتاب، ونص التنـزيل، ونص الخبر، ونص السنة.

---

12 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ج1، د.ت.، ص386. وانتبه إلى أن " اللفظ" في كلام الغزالي هاهنا هو اللفظ المركب لا المفرد، أي أنه الخطاب عموماً أو النص الشرعي خصوصاً.

13 فأما مقابلته بين النص والدلالة فقد قال في القرآن: إن الله "بين فيه ما أحل وما حرم وما حمد وما ذم وما يكون عبادة وما يكون معصية نصاً أو دلالة"، الشافعي، محمد بن إدريس، **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، 1400هـ، ص18. وقال في **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393هـ، ج4، ص72: "قلتُ للشافعي: وهكذا نص السنة؟ قال: لا، ولكن هكذا دلالتها." وأما مقابلته بين النص والجملة فقد قال في السنة: "إنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملاً" **أحكام القرآن**، ج1، ص33. وقال: "أصل التحريم نص كتاب أو سنة أو جملة كتاب أو سنة أو إجماع" **الأم**، ج2، ص247. وأما مقابلته بين النص والاستنباط فقد قال في القرآن: "حق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في=

ولعل هذا الاصطلاح هو الذي ظل شائعا في لغة المتقدمين من أصوليين وفقهاء، فمثلاً استخدم الإمام أحمد (ت 241هـ) النص ـذا الاصطلاح.[14] والكرخي (ت 340هـ) من الحنفية عرف النص بما عرفه به الإمام الشافعي[15]، وكذلك فعل الجصاص (ت 370هـ).

ب. وبعد ذلك ولربما في النصف الأخير من القرن الرابع الهجري نشأ إلى جوار استخدام النص بمعنى الواضح استخدام آخر خاص بنوع واحد من الوضوح: هو الوضوح الذي بلغ الغاية التي لا مزيد عليها وهي القطع. ومن هنا نشأ استخدام النص بمعنى اللفظ غير القابل للاحتمال كأسماء الأعداد وأسماء الأعيان.

وإنما قلنا: إن هذا الاصطلاح كان قد نشأ في النصف الأخير القرن الرابع الهجري لأنا وجدنا الجصاص (ت 370هـ) عند كلامه حول النص[16] يدافع -من جهة- عن صدق اسم النص على كل الألفاظ الواضحة حتى المحتملة منها كاللفظ العام، ويطعن -من جهة أخرى- في قطعية أسماء الأعداد والأعيان. وهذا يدل على أن النص بمعنى "القاطع" كان مصطلحاً شائعاً في عصر الجصاص، وإلا لما احتاج إلى مثل هذا الدفاع عن الاصطلاح القديم. وقد وجدنا بالفعل أن أبا حامد المروروذي من المتقدمين (ت 362هـ)[17] يعرف

=الاستكثار من علمه والصبر على كل عارض دون طلبه وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصاً واستنباطاً" **أحكام القرآن**، ج1، ص21. وأما مقابلته بين النص والقياس فقد قال: "لما كان الأقربون ورثة وغير ورثة، أبطلنا الوصية للورثة من الأقربين بالنص والقياس" **الأم**، ج4، ص113. وقال: "قلنا له: النص عليك، والقياس عليك. وأنت تدعي القياس حيث تخالفه" **الأم**، ج6، 168. وأما مقابلته بين النص والسنة فقد قال: "ونحن مجمعون على أن جائزاً لنا فيما ليس فيه نص ولا سنة أن نقول فيه بالقياس" **الأم**، ج7، ص284. وهو في كل هذه المواطن يعني بالنص الخطاب الشرعي ذا الدلالة الواضحة.

14 نقله عنه، أبو البركات ابن تيمية، **المسودة**، ص574. وانظر كلامه عند حديثنا حول اصطلاح النص بمعنى الواضح.

15 أشار إليه، الجصاص، أبو بكر بن علي الرازي، **الفصول في الأصول**، تحقيق عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج1، 1405هـ، ص61.

16 المرجع السابق، ص59-60.

17 هو أحمد بن بشر بن عامر وقال الشيخ أبو إسحاق عامر بن بشر القاضي أبو حامد المروروذي. ويخفف فيقال المروذي، نزيل البصرة، أحد أئمة الشافعية، شرح مختصر المزني، وصنف الجامع في المذهب،=

النص بأنه: "ما عري لفظه عن الشركة وخلص معناه من الشبهة."[18] وكذلك وجدنا أبا علي الطبري (ت 400هـ) يقول بـ "عزة النصوص."[19] ثم لا تسل عن فشو هذا الاصطلاح بعد هذه الفترة على يد الباقلاني (ت 403هـ) ومن بعده.

ج. أما الاصطلاح الثالث للنص وهو كون النص بمعنى الخطاب الشرعي من كتاب أو سنة بغض النظر عن دلالته، فقد رأى د. نصر أبو زيد أنه اصطلاح حديث ومعاصر لم يكن يعرفه الأسلاف. قال: "وإذا كنا لا نجزم يقينا بكيفية التحول الدلالي الذي حدث للدال "نص" فلعل فيما يذكره ابن خلدون (ت 808هـ) عن المشتغلين بالفلسفة أ م كانوا يطلقون على كتاب المنطق لأرسطو اسم "النص" ما يساعدنا قليلاً على استشفاف جذور التحول"[20]، وقال: في دلالة النص على معنى اللفظ الواضح: "ظلّت تلك الدلالة الاصطلاحية هي السائدة في الخطاب العربي حتى القرن السابع الهجري."[21] ورأيه هذا خالٍ من الدقة التاريخية على الإطلاق.[22] فالذي نقطع به تاريخيا أن الأصوليين قد استخدموا النص ذا المعنى منذ أواسط القرن الخامس الهجري على الأقل، بل إن بعضهم قد عرف به كابن حزم (ت 456هـ) حينما قال: "النص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء،"[23] وكالغزالي (ت 505هـ) حينما قال: "وأشرنا

=وفي الأصول وغير ذلك. وكان إماماً لا يشقّ غباره. مات سنة 362هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، **طبقات الشافعية**، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، ج2، 1407هـ، ص138.

18 نقله عنه، الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ص464.

19 المرجع السابق، ص463.

20 أبو زيد، نصر حامد، **النص، السلطة، الحقيقة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995، ص158.

21 المرجع السابق، ص153، 154.

22 وهذا الخطأ مستشنع من رجل هو من دعاة "التاريخية" وأنصار المنهج التاريخي من جهة، وهو من المختصين بـ "النص" مفهوماً وتأويلاً وتحليلاً، من جهةٍ أخرى؟! وقد أخطأ كذلك د. محمد عمارة في إنكار النص بهذا الاصطلاح في كتابه: **التفسير الماركسي للإسلام**، ص106.

23 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، **الإحكام**، مرجع سابق، ص43.

بالنص إلى الكتاب والسنة."[24] أما بعد القرن السادس الهجري فلا تسل عن فشو النص ذا الإطلاق على ألسنة الأصوليين لا سيما عند الاستدلال على المسائل. وأدنى نظرة في كتاب الرازي أو الآمدي تكشف عن ذلك. أما استعمال النص ذا الإطلاق في المراحل المبكرة من التدوين الأصولي فلا نستطيع الجزم به. لكن ثمة بوادر قد تدل على وجوده:

منها: ما أورده ابن منظور في سياق كلام ابن الأعرابي[25] عالم اللغة المعروف (ت 231هـ) من أن النص يرد بمعنى "التوقيف."[26] والتوقيف -في لغة القدماء- هو الكتاب والسنة، كما يدل عليه كلام الإمام مالك (ت 179هـ) في الموطأ[27] فلعل ابن الأعرابي، إذ ذكر هذا المعنى للنص، لاحظ بعض الاستخدام له من قبل بعض علماء عصره.[28]

---

24 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المنخول في تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ، ص463.

25 هو إمام اللغة أبو عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي مولاهم الأحول النسابة. ولد بالكوفة سنة 150هـ. قال ثعلب: لزمت ابن الأعرابي تسع عشرة سنة وكان يحضر مجلسه زهاء مائة إنسان وما رأيت بيده كتابا قط. انتهى إليه علم اللغة والحفظ. له مصنفات كثيرة، وكان صاحب سنة واتباع، مات بسامرا في سنة 231هـ. انظر: الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، ج10، 1413هـ، ص687.

26 ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن المكرم، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ج7، 1388هـ/1968م، ص98.

27 فقد جاء فيه: "وسئل مالك عن النفل هل يكون في أول مغنم؟ قال: ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام، وليس عندنا في ذلك أمر معروف موقوف إلا اجتهاد السلطان، ولم يبلغني أن رسول الله ﷺ نفل في مغازيه كلها" الموطأ، ج2، ص465. وجاء فيه أيضاً قول مالك في بعض أنواع البيوع: "لم تزل هذه البيوع جائزة يتبايعها الناس ويبتاعونها، ولم يأت في ذلك شيء موصوف موقوف عليه إذا هو بلغه كان حراماً أو قصر عنه كان حلالاً." مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث العربي، ج2، د.ت.، ص708.

28 والغريب أن د. نصر أبو زيد قد أورد هذا المعنى -التوقيف- ضمن المعاني الاصطلاحية للنص، لكنه لم ينتبه إلى ما هو معنى التوقيف، وإلا لما جزم بعدم وجود النص بهذا الإطلاق في لغة الأسلاف؟!

ومنها: هذه الحكاية التي يرويها الجصاص عن داود الظاهري (ت 270هـ) قال: "حكى داود الأصبهاني أن إسماعيل (ت 282هـ)[29] سئل عن "النص"، ما هو؟ فقال: النص: ما اتفقوا عليه، فقيل له: فكل ما اختلفوا فيه من الكتاب فليس بنص؟ فقال: القرآن كله نص. فقيل له: فَلِم اختلف أصحاب محمد النبي، ﷺ، والقرآن كله نص؟... قال داود: ظلمه السائل؛ ليس مثله يسأل عن هذه المسألة، هو أقل من أن يبلغ علمه هذا الموضع."[30]

تظهر هذه الحكاية أن إسماعيل القاضي قد انقطع عن الإجابة لّما نقض عليه تعريفه للنص بأنه ما اتفق عليه. والشاهد فيها هو دعواه بأن القرآن كله نص. فواحد في رتبة إسماعيل من العلم لا يلقي مثل هذا الكلام على عواهنه حتى ينقطع ـذه السهولة، فلعل له وجهة نظر[31] في دعواه هذه لم يذكرها داود الظاهري عمدا، فقد كانت بينهما عداوة وشحناء كما قال الجصاص.[32] والله أعلم.

أما عن كيفية تطور لفظ النص من المعنى اللغوي إلى هذا المعنى فثمة -والله أعلم- احتمالان.

الأول: هو أن النص بدأ يطلق، بصيغة الفعل أو المصدر، على عزو الحديث إلى قائله بمعنى رفعه إليه، ثم شاعت هذه اللفظة في علم الرواية كما دل عليه كلام عمرو ابن دينار

---

29 هو الإمام أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن محدث البصرة حماد بن زيد بن درهم الأزدي مولاهم البصري المالكي. مولده سنة 199هـ. كان عالماً متقناً فقيهاً شرح المذهب المالكي واحتج له وصنف المسند وعلوم القرآن والموطأ وكتاباً في الرد على محمد بن الحسن، وأحكام القرآن لم يسبق إلى مثله. استوطن بغداد وولي قضاءها 22سنة إلى أن توفي في شهر ذي الحجة سنة 282هـ. انظر: الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، ج3، ص339-341.

30 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ص314.

31 فلعله يعني بالمتفق عليه ما اتفق على صحة نسبته إلى النبي ﷺ، وهو القرآن والسنة الصحيحة، فيصبح النص، على هذا التأويل، بمعنى الخطاب الشرعي الصحيح بغض النظر عن دلالته وهو ما نروم الإشارة إليه.

32 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص314.

(ت 126هـ): "ما رأيت أحداً أنص للحديث من الزهري،"[33] وقول أبي سلمة بن عبد الرحمن (ت 94هـ أو 104هـ) وأبي عبد الله الأغر المعاصر له، ضمن حديث روياه عن أبي هريرة موقوفا لأ هما نسيا مراجعة أبي هريرة في رفعه: "فذكرنا ذلك له والذي فرطنا فيه من نص أبي هريرة له" أي فرطنا من الاستيثاق من رفع أبي هريرة الحديث إلى النبي، ﷺ.[34]

وبعد ذلك صار يطلق النص، عن طريق علاقة التلازم بين الفعل والمفعول، لا على عملية العزو أو الرفع فحسب، بل وعلى الكلام المعزو أو المرفوع أو المنصوص نفسه، أي كلام الشارع كتاباً أو سنة.

والاحتمال الثاني: هو أن النص -كما قلنا- كان يدل على الرفع وبالتالي الظهور واستخدم الفقهاء والأصوليون، لاسيما المتقدمين، هذه اللفظة بمعنى الظاهر، وكثر إطلاقهم إياها على كلام الشارع كتابا أو سنة، حتى صارت عند التجرد مرتبطة هما، وصار يعبر عن الخطاب واضح الدلالة بـ "النص" مجرداً. ثم لما كان غالب ما روي في الشرع

33 الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، ج5، ص334.

34 والحديث بتمامه رواه مسلم (2471) كتاب الحج، باب فضل الصلاة بمسجدي مكة والمدينة، عن الزهري عن أَبِي سلَمةَ بن عبدِ الرحمن وأَبِي عبدِ اللهِ الأَغَرِ مولَى الْجهنِيين، وكَان مِن أَصحابِ أَبِي هريرةَ أَنهما، سمِعا أَبا هريرةَ يقُول:صلاةٌ فِي مسجِدِ رسول اللهِ ﷺ أَفْضلُ مِن أَلْفِ صلاةٍ فِيما سِواه مِن الْمساجِدِ إِلا الْمسجِد الْحرام فَإِن رسولَ اللهِ ﷺ آخِر الأَنْبِياءِ وإِن مسجِده آخِر الْمساجِدِ قَالَ أَبو سلَمةَ وأَبو عبدِ اللهِ لَم نَشُك أَن أَبا هريرةَ كَان يقُولُ عن حدِيثِ رسول اللهِ ﷺ فَمنَعنَا ذَلِك أَن نَستَثْبِتَ أَبا هريرةَ عن ذَلِك الْحدِيثِ حتى إِذَا تُوفي أَبو هريرةَ تَذَاكَرنَا ذَلِك وتلاومنَا أَن لا نَكُون كَلمنَا أَبا هريرةَ فِي ذَلِك حتى يسنِده إِلَى رسول اللهِ ﷺ إِن كَان سمِعه مِنْه فَبينَا نَحن علَى ذَلِك جالَسنَا عبد اللهِ بن إِبراهِيم بن قَارِظٍ فَذَكَرنَا ذَلِك الْحدِيثَ والَذِي فَرطْنَا فِيهِ مِن نَص أَبِي هريرةَ عنْه فَقَالَ لَنَا عبد اللهِ بن إِبراهِيم أَشْهد أَني سمِعتُ أَبا هريرةَ يقُولُ: قَالَ رسولُ اللهِ ﷺ: فَإِني آخِر الأَنْبِياءِ وإِن مسجِدِي آخِر الْمساجِدِ.

نصوصاً واضحة عمم الإطلاق على كل كلام الشارع اعتبارا للغالب. وهذا هو تخمين عبد العزيز البخاري والكفوي.[35] والله أعلم.

ثانياً: المعاني الاصطلاحية التي تستهدف بالنص الخطاب ذاته

وهي ثلاثة اصطلاحات:

الاصطلاح الأول:

يطلق فيه النص على: الخطاب الشرعي سواء أكان من الكتاب أو السنة.

ومن التعريفات التي أوردها الأصوليون لـ "النص" بهذا المعنى ما يلي:

النص هو: "مجرد لفظ الكتاب والسنة" حكاه ابن دقيق العيد،[36] والزركشي،[37] وذكرا أن هذا هو اصطلاح الجدليين. أو هو: "اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء" كما يقول ابن حزم الأندلسي.[38] أو هو: "ما دلّ على معنى كيفما كان، وهذا هو الغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا النص والمعنى،

---

35 البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام**، ج1، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ/1994م، ص172. والكفوي، **الكليات**، ص908.

36 نقله عنه: السبكي، علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/1984م، ص215.

37 الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص462.

38 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص43.

ودل النص على هذا الحكم" حكاه ابن بدران الدمشقي،[39] وحكى قريباً منه القرافي المالكي.[40]

وقال أبو الحسين البصري: "قولنا: نص، في عرف الفقهاء، يقع على نص الله، عز وجل، ونص رسوله ﷺ."[41] أو هو "كل سمعي كتاباً أو سنة" حكاه الأنصاري.[42]

أو هو: "الكتاب والسنة"، حكاه الغزالي،[43] والتفتازاني،[44] والبركتي،[45] والكفوي.[46] أو هو -كما يقول أبو مجتبى[47]- "الكتاب الكريم والسنة الشريفة بأقسامها الثلاثة: قول المعصوم، ﷺ، وفعله، وتقريره."

ولنا حول هذا الاصطلاح وحول ما أورده الأصوليون في شأنه الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: أن النص بهذا الاصطلاح هو الأكثر شيوعاً في الدلالة على لفظ الكتاب والسنة من مصطلح "الخطاب"، وذلك عند الفقهاء والجدليين. أما في اللغة الأصولية فمصطلح "الخطاب" هو الأكثر رواجاً عند أوائل الأصوليين ومتقدميهم، أما عند

---

39 ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1401هـ، ص187.

40 القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، **شرح المحصول**، مرجع سابق، ج5، ص2275.

41 أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص420.

42 الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، مرجع سابق، ج1، ص19.

43 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المنخول**، مرجع سابق، ص463.

44 التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **حاشية التفتازاني على شرح العضد**، ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983م، ص187.

45 البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، **قواعد الفقه**، كراتشي: الصدف ببلشرز، 1407هـ/1986م، ص527.

46 الكفوي، **الكليات**، ص908.

47 الموسوي، عبد الحسين شرف الدين، **النص والاجتهاد**، تحقيق أبي مجتبى، 1404هـ، ص10.

المتأخرين فقد صار مصطلح النص يزاحم مصطلح الخطاب، وإن استمرت الغلبة لهذا الأخير.

ومما يجدر قوله هنا إن مصطلحي النص الشرعي والخطاب الشرعي، وإن كانا مترادفين في الدلالة على لفظ الكتاب والسنة إلا أن الترادف بينهما ليس تاماً، وذلك من جهات: إحداها: أن "النص"، من الناحية اللغوية، لا تشترط له المواجهة، أي وجود المتكلم والمخاطب في الوقت نفسه. أما "الخطاب"، فتشترط له المواجهة لغة. وعلى القول بأزلية الكتاب ينخرم هذا الشرط، ومن هنا دار جدل كبير بين الأصوليين حول جواز وعدم جواز مخاطبة المعدوم.[48] والجهة الثانية: أن "الخطاب" يتضمن، عند كثير من الأصوليين، جميع الأدلة المعتبرة شرعا من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستحسان وغير ذلك.[49] أما النص فلا يتضمن إلا دليلي الكتاب والسنة. والجهة الثالثة: أن بعض الأصوليين يستثني من الخطاب "الفعل النبوي" بينما هو داخل في النص. قال أبو الحسين البصري: "الدلالة الشرعية ضربان:

خطاب: وهو خطاب الله، وخطاب رسوله، ﷺ، وخطاب الأمة (= الإجماع)...

---

48 الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ص377.

49 ومن هنا عرفوا الحكم الشرعي بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ...الخ، والحكم يثبت بجميع الأدلة الشرعية من كتاب وسنة وإجماع وقياس وغيرها. إذن، فالخطاب يتضمن جميع الأدلة كما قلنا. وقول بعضهم بأن القياس ونحوه من الأدلة الشرعية معرفات للخطاب -الذي هو الحكم -لا مثبتات له - (انظر: الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، د.ت.، ص42)- وبالتالي، فهي خارجة عن حد الخطاب، يرد عليه بأنه يمكننا على هذا النسق القول بأنه حتى القرآن المتلو نفسه معرفٌ للخطاب -الذي هو الكلام النفسي الأزلي على رأي الأشعرية- لا مثبتاً له. وعليه: فإما أن يتضمن مفهوم الخطاب كل الأدلة الشرعية التي بين أيدينا من كتاب وسنة وقياس وإجماع وغيرها. وإما أن يختص بالكلام النفسي الأزلي الذي لا تُعرف ما هي حقيقته. أما أن يحمل المفهوم على القرآن دون غيره من الأدلة الدالة على الأحكام فتحكّم وتفريقٌ بلا فارق.

وغير خطاب: وهو الأفعال، والقياس، والاستنباط."[50]

و ـذا نجد أن مصطلح النص أدق في التعبير عن الكتاب والسنة من مصطلح الخطاب، ولذا فنحن نفضله عليه في هذا ا ال. ولن نتابع ما قاله الغزالي بعدما عرف النسخ بأنه "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم... "، قال: "وإنما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص (أي: في تعريف النسخ) ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل إذ يجوز النسخ بكل ذلك"[51]، لأنه قاله تقليداً، بل نقلاً حرفياً، عن الباقلاني الذي يقْصر النص -كما سنوضحه لاحقاً- على الدلالة المنطوقة، ويخرج عنه الدلالة الالتزامية كالفحوى والإشارة والمفهوم المخالف، بخلاف الخطاب. وهو اصطلاح لم يساعده عليه أحد حتى الغزالي نفسه عندما تعرض لتعريف النص، فلا أدري كيف وافقه الغزالي هنا وخالفه هناك؟!

الملاحظة الثانية: إبان تعرضهم لتعداد الاصطلاحات التي يتناولها النص، لم يذكر جمهور الأصوليين -لا سيما عند التعريف بالنص والظاهر- من المتقدمين أو المتأخرين بل حتى المحدثين[52] هذا الاصطلاح. وهذا مستغرب جداً. وإن كنت أعزوه إلى شيء فإنما أعزوه إلى تأخر فشو استخدام هذا الاصطلاح في الكتابة الأصولية عن باقي الاصطلاحات، كما سنبين لاحقاً.

فإن قيل: هذا تعليل لعدم تطرق المتقدمين للتعريف به لأ ـم لم يستخدموه إلا في النادر، فما بال المتأخرين لم يذكروه مع فشو استخدامهم إياه في مجاري كلامهم؟

---

50 البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**،مرجع سابق، ج2، ص343-344، مع تقديم وتأخير.

51 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص107.

52 ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك الدكتور محمد أديب صالح في كتابه، الأكثر استقصاء، والأوثق عرضاً، والأكثر تخصصاً: **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، وذلك عند تعرضه لبيان معنى النص عند الأصوليين سواء الحنفية أو الجمهور. ومن المفارقة أن النص بهذا الاصطلاح مستخدم في عنوان الكتاب نفسه (تفسير النصوص)!

فالجواب هو أن ذلك -والله أعلم- بسبب طغيان التقليد والنقل عن المتقدمين في تصانيف غالب المتأخرين حتى أنساهم ذلك رصد تطور المصطلح الذي شاع في كتابتهم هم أنفسهم، فالمقلد أو الناقل يعيش في زمن غير زمنه.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره ابن دقيق العيد والزركشي -كما أوردناه آنفاً- من أن النص بهذا الاصطلاح هو اصطلاح الجدليين، إذا كان المراد اختصاص الجدليين به، وهو الظاهر، فكلام تنقصه الدقة؛ إذ لم يختص بـ "النص" بهذا الإطلاق أحد، وإنما هو فاشٍ في كتابة الأصوليين -لا سيما المتأخرين- والفقهاء والجدليين على حد سواء. وإذا كان المقصود غلبةَ استعماله في لغتهم فالأمر قريب.

الملاحظة الرابعة: ما قاله القرافي وابن بدران من أن النص هو "ما دل على معنى كيفما كان" قد يؤخذ منه أنهما يدخلان قيد الدلالة في تعريف النص بهذا الإطلاق، وبالتالي يخرجان النصوص غير الدالة بنفسها -كالنصوص المجملة والمتشابهة- من حد النص. وهذا ما لا نعتقد أنهم قصدوه، وذلك لسببين:

أحدهما أن النص بهذا الإطلاق لم يجر عليه أحد، مع أن القرافي وابن بدران كليهما كانا في صدد توصيف المصطلح في لغة الأصوليين لا بصدد ابتكار دلالة خاصة لهذا المصطلح.

والسبب الآخر: تعقيب ابن بدران بقوله "وهذا هو الغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا النص والمعنى"[53]، والغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال هو أن النص هو مجرد لفظ الكتاب والسنة بغض النظر عن نوع الدلالة. والنص عندهم هو اللفظ الذي يجعلونه في مقابلة "المعنى"، أي القياس. وربما قالوا: "المنقول والمعقول"، بدل "النص والمعنى."

---

53 ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1401هـ، ص187.

الملاحظة السادسة: النص بهذا الإطلاق هل يشمل الفعل النبوي؟ هنا ثمة مجال للاجتهاد، وما نرجحه هو أنه يشمله لأنهم أطلقوا النص على الكتاب والسنة، والفعل النبوي من السنة. لكن يشكل على ذلك أنه لا يسوغ لغة أن يوصف الفعل بأنه نص. قال أبو الحسين البصري، بعد أن اشترط في النص أن يكون كلاما: "وأما اشتراط كون النص عبارةً فلأن أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصاً."[54]

والجواب على هذا الإشكال أن الفعل النبوي لم يدخل في مفهوم النص إلا بعد أن تحول من صيغته الفعلية إلى الصيغة الكلامية على لسان الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم. فالفعل النبوي كان على صيغته الفعلية في عهد الرسالة فقط حيث كان يدرك بالمشاهدة، أما بعد عصر الرسالة فقد صار كلاماً للصحابة يدرك بالسماع فحسب. ومن هنا صح بأن يوصف بأنه نص، لكنه، في الحقيقة، ليس "نصاً للشارع"، بل "نص عن الشارع" ﷺ.

الاصطلاح الثاني:

ويطلق فيه النص بمعنى "حكاية اللفظ على صورته، كما يقال: هذا نص كلام فلان"، وهذا نص كلام الزركشي.[55] وقال ابن حزم: "وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً."[56]

ولنا هاهنا ملاحظتان: إحداهما: أن مصطلح النص في هذا الإطلاق لا يلفظ مجرداً بل مقيداً بالإضافة إلى القائل، أي أنه لا يقال: "النص" هكذا بـ "أل" التعريف، كما هو الحال في الاصطلاح السابق، وإنما يقال: هذا نص كلام فلان بالإضافة إلى القائل، أو يقال: نص فلانٌ على كذا بصيغة الفعل. ولا يستغنى عن الإضافة إلا إذا دلت القرينة عليها. الملاحظة الثانية: لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن الأصوليين كثيرا ما يتجوزون في

---

54 البصري، أبو الحسين، **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص295.

55 الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص462.

56 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص43.

هذا الإطلاق لا سيما حالة إيراد النص بصيغة الفعل، فيقولون: نص فلان على كذا ويوردون معنى كلامه لا كلامه بحروفه، ولا يخفى هذا الأمر على متتبع.

الاصطلاح الثالث:

يطلق فيه النص على "نص الشافعي، فيقال لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه كافة"[57]، فيقولون: هذا الحكم حكاه فلان عن النص، ويجب كذا على النص، وهذا بخلاف النص. ويقصدون في ذلك كله كلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. وليس هذا الاصطلاح إلا نوع تخصيص للذي قبله. فلعله كان يقال "نص الشافعي" بالإضافة، ثم لما اشتهرت الإضافة، بين الشافعية خاصة، استغني عنها اختصاراً وعوضت بـ "أل" التعريف فصار يقال: "النص" مجرداً، والله أعلم.

هذه هي المعاني الاصطلاحية الثلاثة التي أطلقت بإزاء النص بحيث جعلته يقابل لفظاً ما بغض النظر عن دلالة هذا اللفظ. وهذا اللفظ كما رأينا هو:

إما لفظ الكتاب والسنة. وإما لفظ كل قائل بحروفه.

وإما لفظ الإمام الشافعي خاصة.

وحان الوقت الآن لنبدأ بالقسم الثاني من المعاني الاصطلاحية التي تقابل النص بوصفه لفظاً ذا دلالة من نوع خاص.

ثالثاً: المعاني الاصطلاحية التي تستهدف بالنص خطابا ذا دلالة معينة

وهذه الاصطلاحات سبعة هي:

---

57 الزركشي، محمد بن بهادر. **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص462.

الاصطلاح الأول:

يطلق النص فيه على الخطاب أو اللفظ واضح الدلالة على الحكم أو المعنى.

أي على ما كان يدل على الحكم أو المعنى قطعا أو في غالب الظن. ويخرج ـذا القيد الخطاب ذو الدلالة الغامضة -ا ـملة أو المشتركة أو المؤولة- بالنسبة إلى الحكم أو المعنى الذي هو غامض فيه.

ويمكننا تصنيف تعريفات الأصوليين الدالة على هذا المعنى في أربع مجموعات:

ا ـموعة الأولى: وتضم: قول الشافعي: "النص: كل خطاب علم ما أُريد به من الحكم."[58] وقول القاضي عبد الجبار: "النص: هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به."[59]

والملحوظ في حد النص عند هذين الإمامين هو تركيزهما على مجرد أن يكون اللفظ معروف المعنى، سواء أكان مرد هذه المعرفة إلى اللفظ نفسه أو إلى قرائن خارجية. أي أن النص يشمل اللفظ الواضح بنفسه أو الواضح بغيره. وبناءً على هذا لا يخرج عن حد النص إلا الألفاظ ا ـملة قبل البيان، والألفاظ المتشا ـة التي استأثر الله تعالى بعلم معناها عند من يفسر التشابه ـذا المعنى. وممن كان يذهب إلى هذا التوسع في مفهوم النص الإمام أبو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى، قال الجصاص: كان أبو الحسن الكرخي يقولُ "في اللفظ المحتمِل لضروبٍ من التأويل: إن من قامت له الدلالة على بعض المعاني أنه هو المراد جاز له أن يقول: إن هذا نص عندي. وكذلك إذا روي ذلك التأويل عن رسول الله، ﷺ، فجائز أن يقال: إنّ ذلك نص الكتاب، لبيان النبي، ﷺ، مراد الله تعالى فيه. وذلك نحو قوله تعالى:﴿ فَقَد جعلْنا ِلوِليهِ سلْطَاناً﴾ (الإسراء: 33) يحتمِل "السلطان" المعاني المختلفة، فإذا قامت الدلالة عندنا على أن المراد به القود (= القصاص) جاز أن يقول: قد نصت هذه

---

58 البصري، أبو الحسين، **المعتمد**، مرجع سابق، ج1، ص294. والزركشي -بواسطة إلكيا الطبري-، **البحر المحيط**، ج1، ص362.

59 البصري، أبو الحسين، **المعتمد**، مرجع سابق، ج1، ص294.

الآية على إيجاب القود لولي المقتول ظلماً."[60] وقال ابن بدران معللاً ذلك وموضحاً له: "وقد يطلق (النص) على ما تطرق إليه احتمال يعضده دليل؛ لأنه بذلك الاحتمال يصير كالظاهر، والظاهر يطلق عليه لفظ النص. ومثاله قوله تعالى: ﴿ وامسحواْ بِرؤوسِكُم وأرجلَكُم﴾ (المائدة: 6) -بكسر اللام- (في: أرجِلِكم) وهو ظاهر في أن فرض الرجلين المسح مع احتمال الغسل، فاحتمال الغسل مع الدليل الدال عليه (وهو فعله، ﷺ، في وضوئه) يسمى نصا لأنه صار مساويا للظاهر في المسح وراجحاً عليه، حتى إنه يجوز لنا أن نقول: ثبت غسل الرجلين بالنص."[61]

المجموعة الثانية: وتضم: قول أبي البركات ابن تيمية: النص هو: "القول الذي يفيد بنفسه ولو ظاهرا، وهذا منقول عن الشافعي وإمامنا (= أحمد) وأكثر الفقهاء."[62]

وقول الجصاص: "كل ما يتناول عينا مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد فهو نص."[63]

وقول عبد العزيز البخاري: النص هو: "كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء أكان ظاهراً أو مفسراً أو نصاً أو حقيقة أو مجازاً خاصاً أو عاماً."[64]

والملحوظ في حد النص عند هؤلاء الأئمة هو تركيزهم، نوعاً ما، على الوضوح الذاتي للفظ النص. وعليه لا يدخل في إطلاق النص عندهم اللفظ الواضح بغيره كما هو الحال في تعريفات المجموعة الأولى. ومما قد يسترعي الانتباه هنا اختلاف النقل عن الإمام الشافعي في تعريف النص بهذا الإطلاق، فبينما ذكر إلكيا الطبري وأبو الحسين البصري أن

---

60 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ص61.

61 ابن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، ص187.

62 آل تيمية، أبو البركات عبد السلام، وولده عبد الحليم، وحفيده أحمد بن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، د.ت.، ص513.

63 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص59.

64 البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج1، ص172.

الشافعي عرفه بكونه: "خطاب يعلم ما أريد به من الحكم" وزاد أبو الحسين "سواء كان مستقلاً بنفسه أو علم المراد به بغيره"[65]، ذكر أبو البركات ابن تيمية، كما أوردناه آنفا، بأن النص هو "القول الذي يفيد بنفسه ولو ظاهراً، وهذا منقول عن الشافعي وإمامنا (= أحمد) وأكثر الفقهاء."[66] فَقَصر النص على ما أفاد بنفسه دون ما أفاد بغيره. وما نرجحه هو النقل الأول لأن أبا البركات حنبلي وإلكيا والبصري شافعيان وأهل مكة أدرى بشعا ا.

ا موعة الثالثة: وتضم: قول الأستاذ أبي منصور البغدادي: "والصحيح في حد النص عندنا: أنه الدال على الحكم باسم المحكوم فيه، سواء كان ذلك النص محتمِلاً للتأويل والتخصيص أو غير محتمل."[67] وقول تقي الدين ابن تيمية: النص: هو "ألفاظ الكتاب والسنة سواء كانت دلالته قطعية أو ظاهرة."[68]

ومما نلحظه في هذين التعريفين هو تركيز صاحبيه على نفي اقتصار النص على الألفاظ قطعية الدلالة، أو غير المحتملة، بل هو يشمل بالإضافة إليها الألفاظ الظاهرة المحتمِلة، كالعام في دلالة على الاستغراق، والمطلق في دلالته على الإطلاق، وغير ذلك من الدلالات المحتملة.

---

65 الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص362. و البصري، أبو الحسين، **المعتمد**، مرجع سابق، ج1، ص295،294. والعبارة: "سواء كان مستقلاً بنفسه أو علم المراد به بغيره" نخمن كونها إضافة مدرجة من البصري لتفسير الإطلاق الموجود في التعريف، ومما قد يرجح ذلك عدم ذكر إلكيا الطبري لهذه الزيادة حين نقله قول الشافعي.

66 آل تيمية، أبو البركات عبد السلام، وولده عبد الحليم، وحفيده أحمد ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص513.

67 الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص464.

68 ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، **شمول النصوص لأحكام أفعال العباد**، تحقيق صالح جاسم المهندي، الدوحة: وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، 1418هـ/1997م، ص11.

المجموعة الرابعة: وتضم: قول العكبري الحنبلي: النص هو: "ما كان صريحاً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتملاً لغيره."[69] وقول ابن دقيق العيد: النص: "هو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور."[70]

والملحوظ على حد النص هنا هو اشتراط، "الصراحة" بتعبير العكبري أو "قوة الظهور" بتعبير ابن دقيق العيد في دلالة اللفظ على المعنى، والصراحة وقوة الظهور بمعنى واحد فيما نرى. وعلى هذا لا يشمل النص بهذا الإطلاق كل ظاهر أو واضح بل ما بلغ القطع أو كاد. ولذلك لا يقال بأن العام نص في الاستغراق وأن الأمر نص في الوجوب؛ لضعف ظهور العام في الاستغراق؛ إذ ما من عام إلا وقد خصص كما قيل، ولضعف دلالة الأمر على الوجوب؛ لأنه قد يصرف إلى الندب بأدنى قرينة. وهذا الاشتراط معقول، وقد بلغ ابن دقيق العيد شأوا بالغاً في التحقيق. ولعله لاحظ هذا القيد من خلال استقرائه لكلام متقدمي الفقهاء والأصوليين.

إن التعريفات السابقة بشتى مجموعاتها، وإن تباينت نوعاً ما في بعض القيود، إلا أنها تشترك في كون الشرط الأساس في النص هو وضوح الدلالة بغض النظر عن كون اللفظ محتملاً أم لا. وأكثر الأصوليين يستخدم هذا المعنى لمصطلح النص -أعني اللفظ الواضح في معناه- في باب القياس، وذلك عند حديثهم عن مسالك العلة فيذكرون في مقدمتها مسلك النص، ويعنون بهذا المسلك ما قاله الرازي: "نعني بالنص: ما تكون دلالته على العلّية ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة: أما القاطع فما يكون صريحا في المؤثرية وهو قولنا: لعلة كذا، أو لسبب كذا، أو لموجب كذا، أو لأجل كذا ... وأما الذي لا يكون قاطعاً فألفاظ ثلاثة اللام وإن والباء."[71] وإذا تقرر هذا، فلا وجه لعد الزركشي هذا الإطلاق للنص في هذا الموضع من كتب الأصول، وهو كتاب القياس، اصطلاحاً خاصاً

---

69 العكبري، أبو الحسن بن شهاب الحسن، **رسالة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص105.

70 السبكي، علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج1، ص215.

71 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص311.

مبايناً لغيره من الاصطلاحات. وذلك حين قال: "ويطلق (النص) باصطلاحات: ... الثاني: ما يذكر في باب القياس وهو مقابل الإيماء."[72]

وقد ذهب أبو الحسين البصري إلى حد النص بكونه: "كلام تظهر إفادته لمعناه، لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه"[73] زاعماً أنه ذا التعريف قد ضمنه ثلاثة شروط[74]: أحدها: كون النص كلاماً. والثاني: ظهور دلالته بنفسه. والثالث: "أن لا يدل على أفراده بطريق العموم؛ لأن الإنسان إذا قال لغيره: اضرب عبيدي لم يقل أحد: إنه قد نص على ضرب زيد من عبيده لما أفاده وأفاد غيره. ويقال: إن كلامه نص في ضرب جملة عبيده لما لم يفد سواهم."[75]

---

72 الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص462

73 البصري، أبو الحسين، **المعتمد**، مرجع سابق، ج1، ص295.

74 نسب د. محمد أديب صالح - **تفسير النصوص**، مرجع سابق، ص131- هذه الشروط الثلاثة إلى القاضي عبد الجبار لا لأبي الحسين البصري، لأنه توهم أنها من كلام القاضي لا من كلام البصري إذ قد وردت في المعتمد مباشرة بعد ذكر تعريف القاضي. وهذا ما لا نعتقده لثلاثة قرائن: إحداها: أن السياق يدل على استئناف البصري كلاماً جديداً فإنه قد قال: "وذكر قاضي القضاة أن النص هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به. واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط أحدها أن يكون كلاماً...الخ" فانظر إليه كيف صدر كلامه في الشروط بقوله "واعلم" كما هي عادته في كثير من المواطن. والقرينة الثانية: قول البصري بعد أن ذكر الشروط وشَرحها: "فإذا ثبت أن هذا هو المعقول من النص وجب بأن يحد بأنه كلام تظهر إفادته لمعناه لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه"، فعرف النص بناء عليها تعريفاً جديداً وأضرب عن تعريف القاضي عبد الجبار. ولو كانت الشروط لعبد الجبار نفسه لما احتاج الأمر لتعريف جديد. والقرينة الثالثة: أن تعريف القاضي عبد الجبار المذكور لا ينسجم مع هذه الشروط لأنه لا يمنع من كون النص مفيداً بنفسه أو مفيدا بغيره أما الشروط المذكورة فمنها كون النص ظاهر الدلالة بنفسه، وهذا الشرط يخرج الدلالة المجملة حتى بعد البيان كما أفصح عن ذلك البصري حين قال: "فإن قيل: أليس يقال: إن الله قد نص على وجوب الصلاة وإن كان قوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ مجملاً. قيل: إنه ليس بمجمل في إفادة الوجوب، وإنما هو مجمل في إفادة الصلاة، ولا يجوز أن يسمى مع البيان نصاً في إفادة الصلاة؛ لأن قولنا: "نص": عبارة عن خطاب واحد دون ما يقترن به." انظر في كل ما سبق: **المعتمد**، ج1، ص295.

75 البصري، أبو الحسين. **المعتمد**، مرجع سابق، ج1، ص295.

وهو بهذا الاشتراط لم يخرج بالنص عن كونه الخطاب واضح الدلالة على معناه. أما شرطه الأخير فمقصوده منه يحتمل أمرين: أحدهما: أن العام إذا أريد به الخاص فليس بنص في دلالته على هذا الخاص. وهذا مسلم لأن العام ظاهر في العموم مؤول في الخصوص كما هو رأي الجمهور. والدلالة المؤولة هي دلالة غامضة لا ظاهرة كما هو معروف. والأمر الثاني، وهو الراجح: أن دلالة العام على أفراده، لا جملة، وإنما فرداً فرداً، ليست هي من قبيل النص. ودلالة العام على فردٍ فرد من أفراده هي دلالة ظاهرة كما هو معروف لكنها ضعيفة الظهور لورود احتمال التخصيص بقوة، ولعل هذا هو ما دفع البصري إلى إخراجها من تعريف النص بمعنى الظاهر. ولعل البصري بهذا الشرط يرد على الحنفية قولهم: "ما يتناوله العموم فهو نص...؛ وذلك لأنه لا فرق بين الشخص المعين إذا أُشير إليه بعينه وبين حكمه وبين ما يتناوله العموم؛ إذ كان العموم اسما لجميع ما تناوله وانطوى تحته. والمنصوص عليه ما نص عليه باسمه."[76]

الاصطلاح الثاني:

يطلق فيه النص على الخطاب أو اللفظ ذي الدلالة القاطعة على الحكم أو المعنى.

ومعنى القطع: قطع الاحتمال، وبالتالي التأويل، وذلك كألفاظ الأعداد، فالخمسة لا تحتمل الأربعة ولا الستة، وكالفرس لا يحتمل الحمار ولا البعير.

وقد ذكر هذا الإطلاق كثير من الأصوليين: الباقلاني،[77] وإمام الحرمين،[78] وأبو إسحاق الشيرازي،[79] والأستاذ أبو منصور،[80] وأبو نصر القشيري،[81] وأبو حامد

---

76 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص60،59.

77 الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/1993م، ج1، ص340.

78 الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط3، ج1، 1412هـ/1992م، ص277.

المروروذي،[82] والسبكي،[83] وابن دقيق العيد،[84] والزركشي،[85] والغزالي في المستصفى، والرازي، وابن رشد، والباجي، وأبو البركات ابن تيمية، وحفيده تقي الدين، والقرافي، وغيرهم كثير.

ومن أقوالهم فيه:

النص: هو "ما عري لفظه عن الشركة، وخلص معناه من الشبهة."[86] أو هو "القطعي دون ما فيه احتمال."[87] أو هو "ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد؟"[88] أو هو "ما دل على معنى قطعا، ولا يحتمل غيره قطعاً."[89] أو هو الذي "يفهم عنه في كل موضع معنى واحداً."[90] أو "هو اللفظ الذي لا يمكن استعماله في غير معناه الواحد."[91] أو هو "ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض."[92] أو هو "ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته."[93]

---

79 الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، **شرح اللمع**، تحقيق عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/1988م، ج1، ص499.

80 الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص465.

81 المرجع السابق.

82 المرجع السابق.

83 السبكي، علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج1، ص215.

84 المرجع السابق.

85 الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص463.

86 المرجع السابق، ص464.

87 آل تيمية، أبو بكر عبد السلام وولده عبد الحليم وحفيده أحمد ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص513.

88 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص384.

89 القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، **شرح المحصول**، مرجع سابق، ج5، ص2275.

90 ابن رشد، أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص103.

91 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص462.

إن اللفظ المدعى قطعيته بناء على هذا الاصطلاح أعم من أن يكون مفرداً أو مركباً. قال ابن رشد: "اللفظ -كما قلنا- يكون نصاً إذا فُهم عنه في كل موضع معنى واحداً، وهذا يوجد في المفرد والمركب. أما مثال المفرد فكالإنسان والفرس والحيوان، وأما المركب فمثل قوله تعالى:﴿ قُلْ هو الله أحد﴾ (الإخلاص: 1)، وبالجملة كل ما تركب من المفردات النصوص، ولم تكن الضمائر فيه محتملة أن تعود على معنى أكثر من واحد."[94] وبعض الأصوليين الذين قالوا بهذا الاصطلاح نظروا إلى دلالة اللفظ مجرداً، ومن هنا قالوا بـ "عزة النصوص" أي ندرة الألفاظ ذات الدلالة القاطعة. وهو الأمر الذي لم يلق قبولاً عند إمام الحرمين فأبطله -على لسان الغزالي- في "المنخول" بالقول بأن ورود الاحتمال، غير المعتضِد بدليل، على اللفظ لا يسلبه النصية.[95] ومن هنا ارتضى تعريف النص بأنه: "ما لا يتطرق إليه التأويل،"[96] أي أن اللفظ يظل نصا حتى لو كان محتملاً ما لم يرد دليل يدعم هذا الاحتمال وحينئذ يتطرق إليه التأويل. ثم أعرض عن هذا الجواب في "البرهان" وأبطل "عزة النصوص" بالقول بأن النصوص القواطع تكثر إذا ما نظرنا إلى القرائن المقالية والحالية التي تحتف بالألفاظ.[97]

---

92 ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، **شمول النصوص لأفعال العباد**، مرجع سابق، ص11.

93 الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، **الحدود في الأصول**، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973، ص42.

94 ابن رشد، أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، **الضروري في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص103.

95 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المنخول من تعليقات الأصول**، مرجع سابق، ص165. وإنما قلنا: "على لسان الغزالي" في المتن؛ لأن كتاب "المنخول" لا يعدو كونه تلخيصاً لآراء إمام الحرمين كما علقها الغزالي عنه أثناء الدرس، ولذا قال الغزالي في ختامه (**المنخول**: ص504) "هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنخول من تعليق الأصول، بعد حذف الفضول، وتحقيق كل مسألة بماهية العقول، مع الإقلاع عن التطويل، والتزام ما فيه شفاء الغليل، والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين، رحمه الله، في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل."

96 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المنخول**، مرجع سابق، ص165.

97 الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص277.

أما الشاطبي فقد استغل القول ب "عزة النصوص" -ولم يعجبه القول بالقرائن كحل لهذه المشكلة- ليجعله، مع القول باشتراط توافر القطع في القاعدة الأصولية، إحدى أهم الدعائم لنظريته القائلة بضرورة استخدام "الاستقراء" للوصول إلى القطع.[98]

وبعض الأصوليين، كالباقلاني، اقتصر في تعريف النص على اللفظ القاطع الذي يدل بمنطوقه دون ما يدل بلازمه. فقال الباقلاني بعد ذِكْر قِسمٍ من أقسام الكلام المفيد: "ويوصف هذا الضرب بأنه "نص"، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقا باسمه الموضوع له، وفي التصريح به دون الإضمار له والكناية عنه."[99]

وما نراه هو أن الباقلاني تأثر ذا الاختيار لمدلول النص بإطلاق للنص في لغة المتقدمين من الأصوليين والفقهاء لا سيما الإمام الشافعي، حيث شاع في لغته، المقابلة بين "النص" و"الدلالة": النص يعني به الملفوظ بعينه، والدلالة يعني ا ما سوى الملفوظ بعينه، كالمدلول عليه التزاماً، أو قياساً، أو بعموم لفظ. ومن أمثلة ذلك قول الشافعي عن القرآن الكريم: إن الله "بين فيه ما أحل وما حرم وما حمد وما ذم وما يكون عبادة وما يكون معصية، نصاً أو دلالة."[100] وفي الأم: "قلت للشافعي: وهكذا نص السنة؟ قال: لا، ولكن هكذا دلالتها."[101] وقال: "قلت: أفتجد في التنـزيل سقوط الحد عنه؟ قال: أما نصاً فلا، وأما

---

[98] الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، **الموافقات**، تحقيق وشرح عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج1، ص35.

[99] الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد الصغير**، مرجع سابق، ج1، ص340.

[100] الشافعي، محمد بن إدريس، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص18.

[101] الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، مرجع سابق، ج4، ص72.

استدلالاً فنعم."[102] وقال: "إن الله جل ثناؤه من على العباد بعقول فدلهم ا على الفرق بين المختلف وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة."[103]

ولولا أن الباقلاني اشترط في النص ذا الإطلاق أن لا يتطرق إليه الاحتمال لأصاب عين ما أراده الإمام الشافعي بالنص حين قابل بينه وبين الدلالة. فالشافعي وإن كان يطلق النص على اللفظ القاطع إلا أنه لا يقصره عليه بل يدرج معه الظني أو الظاهر، كما بينا ذلك سابقاً.[104]

وعلى أية حال فاشتراط الباقلاني في النص كونه دالا على معناه بطريق النطق لا بطريق الالتزام لم يجد قبولاً من أتباعه كإمام الحرمين والغزالي. فقال الإمام رادا على من رفض اعتبار دلالة الفحوى أو مفهوم الموافقة من قبيل النص لأ ا دلالة التزامية لا مطابقية كما هو معروف: "الفحوى لا استقلال لها وإنما هي مقتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص. قال تعالى في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فَلاَ تقُل لهما أُف ولاَ تنهرهما﴾ (الإسراء: 23)، فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف ناصاً، وهو متلقى من نظم مخصوص،

---

[102] المرجع السابق، ج5، ص135.

[103] الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، د.ن.، 1358ه/1939م، ص501. هذا ويستخدم فقهاء الحنفية نفس المقابلة بين "النص" و"الدلالة"، لكنهم وإن عنوا بالنص اللفظ إلا أنهم يعنون بالدلالة دلالة الفعل أو الحال. قال ابن نجيم: "البيان...نوعان: نص ودلالة...فالنص أن يعينه بقوله. وأما الدلالة أو الضرورة فهو أن يفعل أو يقول ما يدل على البيان." ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، **البحر الرائق شرح كنـز الدقائق**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج4، ص268. وقال الكاساني: عن عقد الذمة: "أما ركن العقد فهو نوعان نص ودلالة. أما النص: فهو لفظ يدل عليه وهو لفظ العهد والعقد على وجه مخصوص. وأما الدلالة: فهي فعل يدل على قبول الجزية." الكاساني، أبو بكر علاء الدين بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، ج7، 1982م، ص110.

[104] انظر: ص67.

فالفحوى إذًا آيلةٌ إلى معنى الألفاظ."[105] وقال الغزالي: "النص ضربان: ضرب هو نص بلفظه ومنظومه...وضرب هو نص بفحواه ومفهومه."[106]

ويمكن النظر إلى مسألة دخول الدلالة الالتزامية تحت مسمى النص من جهتين: إحداهما: جهة الاستساغة اللغوية. والأخرى: جهة ضبط المصطلح.

فأما من جهة الاستساغة اللغوية فنقول: إنه ينبغي التفريق بين نوعين من أنواع الدلالة الالتزامية القاطعة: المقصودة، وغير المقصودة. فالدلالة الالتزامية القاطعة المقصودة كمفهوم الموافقة تدخل في مفهوم النص. إذ من السائغ لغة وعرفا القول: إن الشارع نص على تحريم إيذاء الوالدين بقوله: ﴿فَلاَ تَقُل لهما أُف﴾ (الإسراء: 23). ونص على تحريم الاعتداء على مال اليتيم بقوله: ﴿إِن الذِين يأْكُلُونَ أَموالَ الْيتامى ظُلْماً إِنما يأْكُلُونَ فِي بطُونِهم ناراً﴾ (النساء: 10). أما الدلالة الالتزامية القاطعة غير المقصودة، كمقدمة الواجب مثلاً، فإ ا لا تدخل في مفهوم النص، إذ لا يسوغ القول إن الشارع نص على وجوب إحضار الماء بقوله: ﴿...فاغْسِلُواْ وجوهكُم وأَيدِيكُم إِلَى الْمرافِقِ...﴾ (المائدة: 6) من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وأما من جهة ضبط المصطلح فنقول: إن الدلالة الالتزامية تدخل في مفهوم النص سواء أكانت مقصودة أم لا بشرط كو ا قطعية. والسير على هذا النهج في تفسير النص أيسر، وأوفق من ناحية عملية وإجرائية. إذ نقول اللفظ: إما أن يدل على المعنى قطعاً أو ظناً أو شكاً أو وهماً. فالمعنى المقطوع هو النص، والمظنون هو الظاهر، والمشكوك هو المشترك، والموهوم هو المؤول. وكل هذا بغض النظر عن كون اللفظ مفرداً أو مركباً، وبغض النظر أيضاً عن كونه دالا على معناه بطريق المطابقة أو الالتزام أو التضمن، وبغض النظر كذلك عن كونه دالاً على المعنى بقصد أصلي أو تابع، أو بغير قصد. أما إذا فرقْنا عند تحديد نوع

---

[105] الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص277.

[106] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى**، مرجع سابق، ص335.

اللفظ من حيث قوة دلالته، بين المقصود وغير المقصود، وبين المدلول عليه التزاماً والمدلول عليه مطابقة، فسنعقد المسألة ونصعب القسمة، وسندخل متاهات كثيرة لا سيما في مسألة وجود المقصود وغير المقصود في خطاب الشارع، وإذا وجدا فكيف يكون الفصل بينهما. ومن هنا فإن ما نميل إليه هو دخول كل قطعي في مسمى النص بغض النظر عن نوع الدلالة وكو ا مقصودة أم لا. ولا يضيرنا مخالفة العرف اللغوي لأن للمعاني الاصطلاحية مقتضياتٍ خاصةً تنفرد ا عن المعاني اللغوية.

والنص ذا الإطلاق هو الذي ينبغي أن يحمل عليه المراد بقولهم في القاعدة الفقهية الأصولية: "لا اجتهاد في مورد النص،"[107] أي النص بمعنى اللفظ القاطع لا النص بمعنى الخطاب الشرعي جملة؛ وذلك لأن اللفظ القاطع فقط هو الذي لا يقبل الاجتهاد في تفسيره أو تأويله بخلاف باقي الألفاظ المحتملة. وعلى هذا فليس ثمة ضرورة إلى ما فعله بعض المحدثين من تقييد كلمة النص في القاعدة بالقطعية، لتصبح القاعدة قائلة بعد ذلك: لا اجتهاد في مورد النص القطعي.[108] وعلى أية حال فالقاعدة حتى بعد هذا التقييد تظل غير صحيحة بعمومها؛ لأن اللفظ حتى لو كان قاطعاً فإنه قابل للاجتهاد لا من حيث تفسير المراد به وإنما من حيث تطبيقه على الوقائع؛ فالنص في حد السرقة، مثلا، قطعي لكننا نجد أن عمر، رضي الله عنه، قد اجتهد في تطبيقه عام ا اعة فأوقف العمل به. وكذا يقال بالنسبة للمؤلفة قلو م، فالنص على إعطائهم قطعي لكن عمر، رضي الله عنه، منع العطاء عنهم لأنه رأى أن إعطاءهم قد كان مقيداً بعلة حاجة الدولة لهم فلما زالت الحاجة زال الحكم. وإذا أردنا للقاعدة أن تتجاوز هذا الإشكال فلا بد من تحويرها قليلا لتصبح: "لا اجتهاد في تفسير النص"، بدلا من "لا اجتهاد في مورد النص". والله أعلم.

---

107 البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، **قواعد الفقه**، مرجع سابق، ص108.

108 انظر، مثلا: الدريني، محمد فتحي، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ط2، 1405هـ، ص164.

الاصطلاح الثالث:

يطلق فيه النص على "ما لا يتطرق إليه التأويل."

اختاره الغزالي في المنخول[109] من بين تعريفات النص. وقال إمام الحرمين: "وقد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته (أي النص) فقال بعضهم: هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل."[110]

وينبغي أن لا نخلط في هذا المقام -كما فعل البعض-[111] بين قول الأصوليين: "لا يتطرق إليه الاحتمال"، وبين قول الغزالي: "لا يتطرق إليه التأويل." وذلك لأن التأويل (الصحيح) لا يكون إلا بوجود ثلاثة أمور مجتمعة: احتمال اللفظ، ودليل التأويل، وقوة الدليل بحيث تفوق قوة الظاهر. فالاحتمال، على هذا، شرط التأويل، ووجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط، بينما وجود المشروط يستلزم وجود الشرط، أي أن احتمالية اللفظ لا تعني وجود التأويل دوماً فقد يكون اللفظ محتملاً، ومع هذا لا يتطرق إليه التأويل لعدم توافر الشرطين الآخرين أو أحدهما، بينما لا يوجد التأويل الصحيح أبداً حتى يكون اللفظ محتملاً.

وعلى هذا، فالنص، بناء على هذا التعريف، يشمل نوعين من الألفاظ: أحدهما: اللفظ القاطع كألفاظ الأعداد. فهذا اللفظ غير قابل للتأويل لأنه لا احتمال فيه أصلاً. والنوع الآخر: اللفظ الظني المحتمل، لكن لم يرد دليل مقبول يعضد هذا الاحتمال. فهذا النوع من الألفاظ لم يتطرق إليه التأويل أيضاً، لا لعدم احتماله للتأويل لغة، وإنما لأنه لم يرد ما يدعم هذا الاحتمال فيجعله راجحاً بعد أن كان مرجوحاً. فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج: 29) نص في وجوب الطواف في الحج، مع أن لفظ الأمر "وليطوفوا"

---

[109] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المنخول**، مرجع سابق، ص165.

[110] الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص277.

[111] صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، مرجع سابق، ص133.

محتمل، من حيث الصيغة، للندب، لكن لم يقم على هذا الاحتمال دليل. أما قوله تعالى:﴿ إِذَا تداينتم بدين إلى أجلٍ مسمى فَاكْتبوه﴾ (البقرة: 282) فليس نصا في وجوب كتابة الدين -مع أنه وارد بصيغة الأمر أيضاً- لأن الدليل قام -عند الجمهور- على عدم وجوب الكتابة، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِن بعضكُم بعضاً فَلْيؤد الذِي اؤتِمن أمانته﴾ (البقرة: 283).

والذي يبدو لي أن الغزالي بإيراده هذا التعريف للنص لم يكن يسعى إلى "توصيف" النص في لغة الأصوليين، وإنما كان يقترح تعريفا "معدلاً" للنص بدلاً من التعريف "ما لا يتطرق إليه الاحتمال"؛ وذلك لأنه ذكر هذا التعريف أولاً ثم بين أنه يلزم عنه القول بـ "عزة النصوص" لأنه يندر أن تجد لفظاً لا يحتمل، ثم بناء على هذا اقترح أن يعرف النص بأنه ما لا يتطرق إليه التأويل، كي يتسنى له القول بـ "كثرة النصوص" لا "عز ا" وذلك بدخول الألفاظ الظاهرة المحتملة فيها، إذا لم يقم دليل على تأويلها.[112] فكأن الغزالي أورد هذا التعريف فراراً من دعوى "عزة النصوص."

وعلى الرغم من أنه يبدو أن ما قاله الغزالي في هذا السياق جديداً إلا أنه في واقع الأمر مسبوق من قبل بعض أصوليي الحنفية الذين نصوا على أن مجرد ورود الاحتمال على اللفظ لا يسلبه النصية. ولكن الفرق بين تعريف هؤلاء للنص وتعريف الغزالي له هو أ م، وبحسب الإطلاق في كلامهم، لا يقصرون مصطلح النص على اللفظ القاطع وعلى هذا النوع من الألفاظ فقط كما هو حاصل تعريف الغزالي بل يعممونه في كل واضح بحيث يشمل ثلاثة أنواع من الألفاظ القطعي والظني المحتمل الذي لم يقم دليل يدعم ما احتمله، والظني المحتمل الذي قام دليل يدعم ما احتمله. وإليك ما أورده الجصاص في هذا المقام، قال: "كل ما يتناول عيناً مخصوصة بحكمٍ ظاهر المعنى بين المراد فهو نص." وهذا أعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً قام الدليل على تأويله أم لم يقم. ثم قال: "وما يتناوله العموم

[112] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ، ص165.

(= المحتمِل غير المؤول) فهو نص أيضاً، وذلك لأنه لا فرق بين الشخص المعين إذا أُشير إليه بعينه وبين حكمه وبين ما يتناوله العموم؛ إذ كان العموم اسماً لجميع ما تناوله وانطوى تحته. والمنصوص عليه ما نص عليه باسمه. ومن الدليل على ذلك أن أحداً من المسلمين لا يمتنع من إطلاق القول بأن الله تعالى قد نص على تحريم الأم بقوله تعالى:﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ (النساء: 23) وأن قطع السارق منصوص عليه بقوله تعالى:﴿والسارق والسارقةُ﴾ (المائدة: 38) وكذلك جلد الزاني وإيجاب القصاص على قاتل العمد. وكل إنما نص على حكمه بعموم لفظٍ ينتظم ما شمله الاسم من غير إشارة إلى عينٍ مخصوصة. وليس جواز دخول الاستثناء على لفظ العموم، وجواز تخصيصه، بمانع من أن يكون نصا إذا لم تقم دلالة التخصيص، كما أن العدد الذي يتناوله اسم العشرة منصوص عليه بذكر العشرة مع جواز دخول الاستثناء عليها، ولأن المشار إليه بعينه يجوز إدخال الشرط عليه، وتعليقه بحال أخرى، ولم يمنع ذلك أن يكون نصا إذا عري من شرطٍ أو ذكرِ حال."[113] فها أنت ذا ترى أن الجصاص يدلل هاهنا على أن العين المنصوص عليها باسمها كأسماءِ الأعلام: زيد وعمرو، وأسماءِ الأعداد، كخمسة وعشرة، يعتريها الاحتمال كالعام، لذلك فليس من الخطأ تسوية الجميع بصحة الدخول تحت مسمى النص. فالنص، إذن، أعم عنده من أن يكون قاطعاً أو محتملاً.[114]

---

[113] الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ص59،60.

[114] وكلام الجصاص هذا ليس بدقيق، لأن دخول الشرط أو الحال على أسماء الأعلام ليس احتمالا واردا على الاسم نفسه بل على الخطاب الموجه إلى صاحب الاسم، أمر أو نهيا، والمراد إثباته هو وجود الاحتمال في الاسم نفسه. وكذلك لا تعني صحة دخول الاستثناء على أسماء الأعداد كونها محتملة لأن العدد في سياق الاستثناء (عشرة إلا ثلاثة) يصبح ذا دلالة مركبة قاطعة كحالة الجمع تماماً (عشرة وثلاثة) فأين الاحتمال؟ وإذا كان العدد يشترك مع العام في قبول الاستثناء فهو يختلف عنه في قبول التخصيص بالمخصصات المنفصلة. وشتان ما بين التخصيص بالاستثناء الذي لا يجوز أن يتراخى أو يضمر وبين التخصيص بغيره القابل لذلك عند الجماهير.

ومن هنا ندرك أن قول الحنفية ب " قطعية العام"، مع إقرارهم بوجود احتمال التخصيص، هو اصطلاح خاص م في معنى "القطع" الذي لا يفهم منه الجمهور إلا التجرد من الاحتمال مطلقاً.[115]

الاصطلاح الرابع:

يطلق فيه النص على: الخطاب أو اللفظ ظني الدلالة على الحكم أو المعنى. أي اللفظ الظاهر أو المحتمل لأكثر من معنى لكنه في أحدها أرجح من غيره.

قال الغزالي في المستصفى: "النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه: الأول: ما أطلقه الشافعي، رحمه الله، فإنه سمى الظاهر نصاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع... فعلى هذا حده حد الظاهر، وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع ..."[116]

ومما يستغرب أن أحداً من الذين عددوا معاني النص في اصطلاح العلماء كالزركشي وابن دقيق العيد والقرافي وغيرهم لم يذكر هذا المعنى الذي ذكره الغزالي. ومن المستبعد جداً ألا يكونوا قد اطلعوا على كلامه في هذا الشأن. وهذا يوحي بأن ثمة خللاً ما في توصيف الغزالي للنص بأنه الظاهر بمعنى الظني.[117] وهذا ما نرجحه، وذلك لأن الشافعي

---

[115] انظر: البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج1، ص197. قلت: وليس الخلاف بين الحنفية والجمهور في معنى القطعية لفظيا كما مال إليه صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ص95، بل هو معنوي، يكمن في جواز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد عند الجمهور دون الحنفية.

[116] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص384.

[117] ينبغي أن نميز بين "الظاهر" بمعنى الواضح سواء أكان الخطاب ظنيا أو قطعيا وبين "الظاهر" بمعنى الظني، أو بالمعنى الذي ذكره الغزالي آنفا وهو "اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع" فالمعنى الأول مرادف للنص بمعنى الواضح كما أسلفنا أما الثاني فلا. وعليه، فقول ابن حزم في "النص": "وهو الظاهر نفسه"، **الإحكام**، ج1، ص43، ليس كقول الغزالي؛ لأنه -فيما نرى- لا يعني بالظاهر ما يعنيه الغزالي، بل يعني به الواضح الذي هو أعم من أن يكون ظنيا أو قطعيا.

لما سمى الظاهر (= الظني) نصاً لم يكن يقصر إطلاق النص عليه، بل كان يطلقه على كل واضح سواء أكان ظنياً أم قطعياً، يدلك على هذا تعريفه للنص بأنه "كل خطاب علم ما أريد به من الحكم."[118] وهذا أعم من أن يكون ظنياً أو قطعياً.

وعلى هذا فنحن نشكك في وجود اصطلاح خاص بالنص يقصره على اللفظ ظني الدلالة على المعنى لا في كلام الشافعي ولا غيره. وأما بالنسبة لكلام الغزالي المنقول آنفاً فلنا رأي في تفسيره سنأتي إليه بعد قليل.

الاصطلاح الخامس:

يطلق فيه النص على "ما لا يتطرق إليه احتمالٌ مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرِج اللفظَ عن كونه نصا، فكان شرطُ النص...(ذا الاصطلاح)...أن لا يتطرق إليه احتمالٌ مخصوص، وهو المعتضِد بدليل." ذكره الغزالي.[119]

وبناء عليه يمكننا القول بأن النص في هذا الإطلاق يكافئ أو يرادف "الظاهر المحتمِل غير المؤول"،كالعام الذي لم يقم الدليل على تخصيصه، والأمر الذي لم يقم دليلٌ على صرفه إلى غير الوجوب عند من يرى أن الأمر ظاهر في الوجوب.

ولأني لم أجد أحداً يذكر هذا الاصطلاح للنص حتى من الذين جاءوا بعد الغزالي، ولأني لم أجد الغزالي يقدم دليلاً واحداً على وجود هذا الاصطلاح في لغة الأصوليين بدا لي أمران محتملان: **أحدهما**: أنه من الممكن أن يكون الغزالي، قد أخطأ في التوصيف هاهنا مرة أخرى كما قلته آنفاً بالنسبة للنص بمعنى الظاهر (= الظني)، حيث اغتر حينئذٍ بإطلاق

---

[118] نقله: أبو الحسين البصري، **المعتمد**، ج1، ص294. والزركشي -واسطة إلكيا الطبري-، **البحر المحيط**، ج1، ص362.

[119] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى**، مرجع سابق، ص386.

الشافعي اسم النص عليه فجعله مرادفاً له، والحق كما بينا أنه أعم منه. وكذلك نقول: اغتر الغزالي مرة أخرى بإطلاق اسم النص على اللفظ "المحتمِل غير المؤول" في لغة بعض الأصوليين، لا سيما متقدمي الحنفية، فجعلهما مترادفين مع أن النص، عندهم، يشمل "المحتمل غير المؤول" ويشمل غيره.

والاحتمال الثاني: وهو الذي نميل إليه، أن الغزالي لما قال: "النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه"، فذكر: النص بمعنى اللفظ القاطع، والنص بمعنى الظني، والنص بمعنى المحتمل غير المؤول.[120]

لم يكن يقصد تعداد الاصطلاحات التي قيلت في النص، بل كان يقصد تعداد الأفراد التي تندرج تحت مسمى النص. فكأنه أراد القول: إن كلمة النص قد تطلق ويكون المراد ا اللفظ القطعي، وقد تطلق ويراد ا اللفظ الظني، وقد تطلق ويراد ا اللفظ المحتمل غير المؤول. أي أ ا أعم من أن تطلق على نوع واحد من هذه الأفراد. وهذا يستلزم أن يكون مراده بالاشتراك الذي وصف به مصطلح النص الاشتراك المعنوي لا الاشتراك اللفظي، أي أن النص يطلق على القدر المشترك بين هذه الأفراد الثلاثة التي تندرج تحت مسمى النص، وهذا القدر المشترك هو الوضوح.

وتفسير كلام الغزالي على هذا النحو متعين إذا أردنا لكلامه أن يوافق الحق وما عليه محققو الأصوليين، وإلا كان كلامه دعوى من غير برهان ولا تحقيق، وهو ما نجل أصولياً كبيراً كالغزالي عنه.

الاصطلاح السادس:

يطلق فيه النص على: "ما دل على معنى قطعا، وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم فإ ا تدل على أقل الجمع قطعا وتحتمل الاستغراق" قاله القرافي.[121] ومعناه: أن

---

120 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى**، مرجع سابق، ص384.

النص يطلق على اللفظ الذي يدل على أكثر من معنى، في الوقت نفسه، بحيث تكون دلالته على واحد، على الأقل، من هذه المعاني، قطعية، ولا ضير في كون دلالته على المعنى أو المعاني الأخر ظنية، كاللفظ العام بصيغة الجمع يدل على أقل الجمع قطعا، ويدل على الاستغراق ظنا، فقول القائل: "جاء الأولاد" يدل على مجيء اثنين أو ثلاثة منهم قطعاً، ويدل، في الوقت نفسه، على مجيء الجميع ظناً.

وهذا اصطلاح مخترع، لا أظن أحدا قاله قبل القرافي.[122] وقد قاله، فيما يبدو لي، استنتاجاً لا استقراء، وذلك، والله أعلم، أنه وجد بعضهم يطلق على العام، وربما على غيره من الظواهر، مصطلح النص، فبدل أن يعتقد أن هذا الإطلاق إنما هو بمعنى الواضح الأعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً، ظن أن ذلك ناتج عن كون العام بصيغة الجمع قاطعاً في جزء من دلالته، وهي التي تكافئ أقل الجمع، ظنياً في الباقي. ويؤيد رأينا هذا عدم ذكره -أي القرافي- لاصطلاح النص بمعنى الواضح (= القطعي + الظني) من بين الاصطلاحات الثلاثة التي ذكرها في النص مما يؤكد كونه غفل عن كون النص يطلق بهذا الاصطلاح، ولذا استعاض عنه باستنتاجه لاصطلاحه المذكور.

واستنتاجه هذا ليس صواباً فيما نرى؛ لأنا قد بينا في التمهيد لهذا المطلب أنْ لا خطاب أصلاً إلا وتعتريه الدلالتان القطعية والظنية بالنسبة للمعاني المختلفة في الوقت نفسه، وحينئذٍ، وبناء على تعريف القرافي، يجوز وصف كل خطاب بأنه نص، وبالتالي ينعدم الفرق بين النص بمعنى الخطاب الشرعي مجرداً، أو بتعبير القرافي "ما دل على معنى

---

121 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، بيروت: دار الفكر، 1418هـ/1997م، ج2، ص629، ج5، ص2275.

122 وقد ذكر القرافي، **شرح المحصول**، مرجع سابق، ج2، ص630- أنه نص على هذا المعنى الغزالي في المستصفى. ولم نجد الغزالي ينص عليه أثناء عرضه لمعاني النص، فربما أن القرافي استنتجه من المعنى الثاني أو الثالث الذي أورده الغزالي للنص، لكن استنتاجه هذا بعيد للغاية، وليس ثمة ما يشير إليه.

كيف كان"[123]، وبين النص ـذا الاصطلاح الجديد، لأن النص في كلا الإطلاقين سيدل على معنى ما قطعاً وعلى آخر ظناً، وقد جعلهما القرافي اصطلاحين مختلفين لا واحداً!

الاصطلاح السابع:

يطلق فيه النص على: "ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة." "والظاهر هو اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته" قالهما البزدوي.[124] وقال السرخسي: "فأما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة."[125] وقال: صدر الإسلام أبو اليسر: "النص فوق الظاهر في البيان لدليلٍ في عين الكلام."[126] وقال اللامشي: "النص ما فيه زيادة ظهور، سيق الكلام لأجله، وأريد بالإسماع باقتران صيغة أخرى بصيغة الظاهر."[127]

ولعلك أدركت من خلال الأسماء التي نقلنا عنها هذه التعريفات أن هذا الاصطلاح خاص بالحنفية، بل بالمتأخرين منهم فحسب، إذ قد وجدنا الجصاص (ت 370هـ) مثلاً، يعرف النص تعريفاً مغايراً لما استقر عليه المتأخرون يكاد يتفق مع الجمهور في كونه بمعنى الواضح الأعم من أن يكون سيق له الكلام أو لا. وعلى هذا الاصطلاح يتميز النص عند

---

123 القرافي، **شرح المحصول**، مرجع سابق، ج5، ص2275.

124 البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين، **أصول البزدوي**، مع كشف الأسرار، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1414هـ/1994م، ج1، ص123-124.

125 السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، **أصول السرخسي**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، ج1، 1372هـ، ص164.

126 نقله: البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ص126.

127 نقله: البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ص126. قال عبد العزيز البخاري مجلياً الفرق بين الظاهر والنص في عرف المتأخرين: "ذكروا أن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصا، وشرطوا في الظاهر أن لا يكون معناه مقصودا بالسوق أصلا، فرقاً بينه وبين النص، قالوا: لو قيل: رأيت فلاناً حين جاءني القوم. كان قوله جاءني القوم ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق. ولو قيل ابتداء: جاءني القوم كان نصاً في مجيء القوم لكونه مقصوداً بالسوق، وهذا لأن الكلام إذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة إلى غير المسوق له." **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ص124.

متأخري الحنفية، بكونه: واضح المعنى، قطعي الدلالة (بالمعنى الحنفي)، محتمِل، سيق له الكلام.

هذا، وعلى الرغم من أهمية ما ينبه إليه هذا الاصطلاح من حيث هو يجعل للسياق دوراً واضحاً في دلالة الخطاب، إلا أنه اصطلاح غير مستخدم في اللغة الأصولية حتى عند الحنفية الذين ذكروا هذا الاصطلاح أنفسهم؛ فباستقراء سريع عن طريق الحاسب الآلي لاستخدام السرخسي في أصوله لمصطلح النص وجدت أنه لا يستخدمه ـذا الإطلاق الذي عرفه به إلا عند الحديث عن درجات الوضوح والخفاء في النصوص، أما في باقي المواضع فيشيع استخدامه إياه بمعنى الخطاب مجرداً أو بمعنى الخطاب الواضح، أو بمعنى الخطاب القاطع، دون التفات للسياق كما يقتضي التعريف. وعليه، نرى أن هذا الاصطلاح للنص هو اصطلاح "مقترح" أو "معدل" لا "توصيفي." ولست أحبذ الدعوة إليه لأنا، فضلاً عن عدم حاجتنا لمثل هذا الاصطلاح، نطمح في اللغة العلمية إلى الابتعاد، قدر الإمكان، عن الألفاظ والاصطلاحات المشتركة، والحد من وجودها لا العكس.

خاتمة:

يتلخص لدينا بعد إيراد ما سبق كله أن استخدام الأصوليين لمصطلح النص مجرداً إنما هو في معاني ثلاثة لا غير:

الأول: النص بمعنى الخطاب الشرعي كتاباً أو سنة بغض النظر عن دلالته.

والثاني: النص بمعنى الخطاب ذي الدلالة الواضحة، سواء أكانت دلالته قطعية أو ظنية.

والثالث: النص بمعنى الخطاب ذي الدلالة القاطعة.

وهي الاصطلاحات التي اقتصر على ذكرها العلامة المحقق ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى.[128]

أما باقي الاصطلاحات التي ذكرها الأصوليون فقد بينا أ ا اصطلاحات إما لا استعمال أو واقع لها: كالنص بمعنى "الظني" فقط، والنص بمعنى "المحتمل غير المؤول" فقط كما هو ظاهر كلام الغزالي، والنص بمعنى "اللفظ الذي يشترط شموله، في نفس الوقت، على نوعي الدلالة القاطعة والظنية" كما قاله القرافي، وإما أ ا معدلة (= مقترحة) ولم يتهيأ لها الذيوع والانتشار، كالنص بمعنى "ما لا يتطرق إليه التأويل"،كما اقترحه الغزالي، والنص بمعنى "الواضح الذي سيق له الكلام" كما قاله متأخرو الحنفية.

كما قد تكون هذه الاصطلاحات نادرة جداً في اللغة الأصولية كالنص بمعنى "كلام الإمام الشافعي"، وإما تشترط لها الإضافة كالنص بمعنى "قول القائل بحروفه."

وهذه النتيجة تقودنا إلى تقديم عدد من الاقتراحات وهي:

1. حسم الاستعمال الأصولي المعاصر فيما يتعلق بالخطاب أو النص لصالح أحدهما، وليكن النص. أما الخطاب فلا أرى إلغاءه وإنما جعله عاماً ليضم خطاب الشارع وغيره. وعليه، فالخطاب، مجرداً، يتناول كل كلام بغض النظر عن قائله، أما النص، مجرداً، فلا يطلق إلا على خطاب الشارع فقط.

2. اقترح وضع حد دقيق للنص بمعنى الخطاب، وذلك لأن الحدود التي ذكرها الأصوليون للنص ذا الإطلاق هي مجرد تعريفات لفظية أو توصيفات. وعلى الحد الموضوع أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة التي ترد على حد النص منها:

هل يشمل النص الفعل والتقرير النبوي أم لا؟

128 نقلها عن كتابه"**شرح العنوان**، السبكي، علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج1، ص215.

هل يشترط فيما روي عن الشارع أن يكون ثابتاً حتى يوصف بأنه نص؟ أم نصف كل ما نسب إلى الشارع بأنه نص حتى لو روي بسند ضعيف مثلاً؟

هل هنالك حدود ضابطة للنص، أعني بداية و اية؟ فهل يطلق النص على اللفظ المفرد مثلاً أم لا بد من التركيب؟ وإذا اشترطنا التركيب فإلى أي مدى؟ فهل نقول بأن النص هو الجملة المفيدة عن الشارع؟ أم هو تتابع مطلق من الجمل؟ أم هو مجموعة من الجمل تتعلق بموضوع واحد؟ أم هو مجموعة من الجمل وردت عن الشارع في زمن واحد؟[129]

وفي هذا الصدد أرى تعريف النص بكونه: "اللفظ المركب المفيد لفائدة تامة الوارد في الكتاب أو السنة الثابتة." أو قل: "هو الجملة المفيدة الواردة في الكتاب أو السنة الثابتة." و ذا التعريف نكون قد اشترطنا في النص كونه جملة مفيدة يحسن السكوت عليها، وكذا اشترطنا ثبوته عن الشارع، وكذا أدخلنا الفعل والتقرير النبويين ضمن الحد.

3. الاستغناء عن هذا المعنى الاصطلاحي للنص، وذلك تجنباً للاشتراك اللفظي بينه وبين النص بمعنى اللفظ القطعي. فإذا قيل: إن هذا المعنى الاصطلاحي للنص كان قد ضمر أو تلاشى عند المتأخرين من الأصوليين، وهو لا يوجد إلا عند المتقدمين. وعليه

---

[129] وفي هذا المجال يمكننا أن نستفيد من علوم اللغة المعاصرة لا سيما ما يسمى بـ علم لغة النص. وقد اختلف علماء لغة النص في المعيار الضابط للنص باصطلاحهم. فمنهم من اعتمد على معيار "تمام المعنى"، كما نشهده في تعريف درسلر للنص بأنه: "القول اللغوي المكتفي بذاته، والمكتمل في دلالته." وكذلك في تعريف هارتمان للنص بأنه: "أي قطعة ما ذات دلالة وذات وظيفة، وبالتالي هي قطعة مثمرة من الكلام." ومنهم من اعتمد على معيار "تتابع الجمل" مع "الوحدة الموضوعية" كما نشهده في تعريفات برينكر للنص بأنه: "تتابع مترابط من الجمل" أو أنه: "تتابع متماسك من علامات لغوية أو مركبات من علامات لغوية لا تدخل تحت أي وحدة لغوية أشمل"، أو أنه: "مجموعة من القضايا أو المركبات القضوية، تترابط بعضها مع بعض، على أساس محوري-موضوعي أو جملة أساس، من خلال علاقات منطقية دلالية." وكذلك في تعريف فاينرش له بأنه: "كلية مترابطة الأجزاء، فالجمل يتبع بعضها بعضا وفقا لنظام سديد، بحيث تسهم كل جملة في فهم الجملة التي تليها فهما معقولا، كما تُسهم الجملة التالية من ناحية أخرى في فهم الجمل السابقة عليها فهما أفضل." انظر فيما سبق: بحيري، سعيد حسن، **علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات**، بيروت: مكتبة لبنان، 1997، ص101-109، 307.

فاقتراحك الاستغناء عنه هو تحصيل حاصل. فأقول: هذا صحيح، ولكني باقتراحي هذا أهدف إلى أن لا يأتي أحدهم في الوقت الراهن فيعمد إلى إحياء هذا الاصطلاح من جديد.

4. انطلاقاً من القول بنسبية القطعية والظنية في دلالة النص الشرعي ونفياً للاشتراك بين هذا الاصطلاح والاصطلاح الأول، فإني اقترح أن لا يستعمل النص ـذا الإطلاق مجرداً وإنما مضافاً إلى المعنى الذي يكون اللفظ قاطعاً فيه. فلا نقول مثلاً إن قوله تعالى: ﴿فَاجلِدوهم ثَمانِين جلْدةً﴾ (النور: 4) هو نص، بل نقول هو نص في عدد الجلدات. وبناء عليه يكون مصطلح النص ألصق بالمعنى منه باللفظ، فنقول في تعريف النص ـذا الإطلاق هو المعنى الذي يدل عليه اللفظ دلالة قطعية تماماً كما نقول في تعريف ظاهر اللفظ بأنه المعنى الذي يدل عليه اللفظ دلالة ظنية.

وأخيراً نأمل ـذه الدراسة أن نكون قد ولدنا شيئاً من الحافز لهمم الباحثين في سبيل معالجة مشكلة الاصطلاح في تراثنا الأصولي.

المسلم والآخر: رؤية تاريخية

عماد الدين خليل*

المقدمة

الحوار مع الآخر لن يتحقق بمؤتمرات تعقد أو ندوات تقام بين المسلم والمسيحي أو غيره من أتباع الديانات الأخرى، تتبادل فيها وجهات النظر، وتلقى البحوث، وتحدد التوصيات، ثم ما تلبث أن تترك على الرفوف دون أن يكون لها مردود عملي يذكر. الحوار هو فعل وسلوك ومنظومة من القيم الخلقية في التعامل مع الآخر، ابتداءً بمفردات الحياة اليومية وانتهاء بمنحه الحق الكامل في الحرية، والمواطنة، والحياة، والاستمرار. من هذا المنظور، ليس ثمة كالأمة الإسلامية قدرة على التحقق بمطالب "الحوار" بمفهومه العملي، على مستوى التأسيسات الفقهية، أو الممارسات التاريخية.

وليس من مهمة هذا البحث متابعة المعطيات الفقهية الخصبة والمتميزة بصدد التعامل مع الآخر، وإنما التأشير على بعض الممارسات التاريخية بوصفها شواهد فحسب، من بين سيل من الشهادات لا يكاد يحصيها عد، تؤكد فيما لا يدع أي مجال للشك في أن المسيحيين واليهود من أهل الكتاب وغيرهما من الفرق الدينية الأخرى، عاشوا حيا م، ومارسوا حقوقهم الدينية والمدنية على مداها في ديار الإسلام، فيما لم تشهده ولن تشهده أية تجربة تاريخية في العالم.

وقبل أن ندلف لمتابعة الوقائع الخاصة بالموضوع، لا بد من التذكير مرة أخرى بأن ألف مؤتمر للحوار لن يحمل مصداقيته، أو يقود إلى فعل متحقق كما يحملها ويقود إليها

---

* استاذ التاريخ والحضارة الإسلامية في جامعة الموصل بالعراق، وعضو مجلس الجامعة.

"التاريخ" باعتباره الحكم الفصل في قدرة "المبادئ" على التماس مع الواقع، وتحويل "الكلمة" إلى فعل منظور.

أولاً: ظاهرة التنوع في حياة البشر

ابتداءً، ما الذي أرادت التأسيسات القرآنية أن تقوله في هذا ا ال فانعكس في نسيج الفعل التاريخي بين المسلم وغير المسلم؟

إن الوحدة والتعددية قائمتان في صميم العلاقات البشرية، إ ما وجهان لعملة واحدة، إذا صح التعبير. والتوحد في وجوهه كافة لا ينفي التعدد، كما أن هذا بدوره لا ينفي الوحدة. إ ما يتداخلان ويتوازيان، ويؤثر أحدهما في الآخر، بل قد يرفده بعناصر القوة والخصب والنماء. قد تحدث حالات تقاطع تقود أحياناً إلى النفي والتعارض، لكن الخط الأكثر عمقاً وامتداداً هو أن التجربة البشرية منذ لحظات تشكلها الأولى وحتى يقوم الحساب، إنما هي تجربة تتعدد فيها الانتماءات وتتغير العلاقات وتتنوع القناعات، وأن هذا التغاير في حدوده المعقولة، ومن خلال تعامله مع الثوابت التوحيدية، هو الذي يمنح التاريخ البشري، ليس فقط تفرده وخصوصيته وإنما قدرته على الفعل والصيرورة.

في المنظور القرآني يبدو التنوع مستقطباً عبر مجراه الطويل بكلمتي الإيمان والكفر، أو الحق والباطل، ترفده جداول وأ ار متشابكة تجيء من هذا الصواب أو ذاك، ومن خلال هذا التغاير تتحرك مياه التاريخ فلا تركد ولا تأسن وتحفظ ذا قدر ا على التدفق والنقاء.

إن الإرادة الحرة والاختيار المفتوح اللذين منحا للإنسان فرداً وجماعة، للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك، يقودان بالضرورة إلى عدم توحد البشرية وتحولها إلى معسكر واحد، إن قيمة الحياة الدنيا وصيرور ا المبدعة تكمن في هذا التغاير، وإن حكمة الله سبحانه شاءت -حتى بالنسبة للكتلة أو المعسكر الواحد- أن تشهد انقساماً وتغايراً وتنوعاً وصراعاً.

والقرآن الكريم يحدثنا عن هذا التغاير في أكثر من صورة ووفق أشد الصيغ واقعية ووضوحاً: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾ (المائدة: 48)، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (هود: 118-119)، ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض... ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاء م البينات، ولكن اختلفوا، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد.﴾ (البقرة: 253) بل إن القرآن انطلاقاً من منظوره الواقعي لحركة التاريخ البشري يبين في أكثر من موضع أن"الأكثريات" البشرية تقف دائماً بمواجهة الحق الذي لا تنتمي إليه إلى القلة الطليعية الرائدة، نظراً لما يتطلبه هذا الانتماء من جهد وتضحية وعطاء لا يحتملها الكثيرون: ﴿بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون.﴾ (المؤمنون: 70) وكثيراً ما يكون اختلاف الألسنة والألوان، الذي يعقبه تغاير الثقافات وتعدد الأعراق، أحد العوامل الأساسية التي تكمن وراء التنوع التاريخي الذي هو بحد ذاته صيغة من صيغ الإبداع الإلهي في العالم: ﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم إذا أنتم بشر تنتشرون...ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾. (الروم: 20-22)

أما عن الهدف من وراء هذا التغاير فإن القرآن يجيب: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ (البقرة: 25). (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع صلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز.﴾ (الحج: 40) تلك هي الأمور الأساسية، إن هذا التغاير والتدافع المركوز في جبلة بني آدم يقود إلى "تحريك" الحياة نحو الأحسن، وتخطي مواقع السكون والفساد ومنح القدرة للقوى الإنسانية الراشدة كي تشد عزائمها قبالة التحديات، وأن تسعى لتحقيق ا تمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله وكلمته في العالم.

وثمة آيات أخرى تبين كيف أن هذا التغاير الذي يعقب تدافعاً وصراعاً إنما هو ميدان حيوي للكشف عن مواقف الجماعة البشرية والتعرف على أصالة المؤمنين. ففي

جحيم القتال، وعلى وهجه المضيء يتضح الذهب من التراب، ويتميز الطيب من الخبيث، وتتحول التجربة إلى منخال كبير يسقِط، وهو يتحرك يميناً وشمالاً، كل الضعفة والمنافقين والعاجزين والمترددين في مواصلة الحركة صوب المصير المرسوم: ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾ (محمد: 31)، ﴿ليمِيز اللهُ الخبيثَ من الطيبِ، ويجعلَ الخبيثَ بعضه على بعض فيركُمه جميعاً فيجعلَه في جهنم، أولئك هم الخاسرون.﴾ (الأنفال: 37)

وما أكثر ما يتساءل الإنسان عن الحكمة من التقاتل، وما أكثر ما تخيل الفلاسفة والمفكرون عالماً لا يشهد قتالاً ولا تسفك في ساحته الدماء، ولكن هيهات ما دامت المسألة مرتبطة في جذورها بالوجود البشري المتغاير المتنوع. وما يزال الصراع أمراً لا مفر منه إذا ما أريد للحياة الإنسانية أن تتحرك وتتقدم وتتجاوز مواقع السكون والفساد: ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم تعلمون.﴾ (البقرة: 216)

إلا أن القرآن -وهو يتحدث عن الصراع الناجم عن التغاير البشري في المذاهب والأجناس واللغات والمصالح والبيئات الجغرافية- لا يقصر المسألة على التقاتل والتدافع، إنما يمدها إلى ساحة أوسع، ويعطي للتغاير البشري آفاقاً بعيدة المدى، تبدأ بإشهار السلاح وتمتد لكي تصل إلى الموقف الأكثر إيجابية والذي يجعل هذا التغاير سبباً لعلاقات إنسانية متبادلة بين الأمم والأقوام والشعوب للتقارب والتعاون والتعارف، مع بقاء كل منها على مذهبه أو جنسه أو لونه أو لغته أو بيئته الجغرافية: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير.﴾ (الحجرات: 13)

ثانياً: المسلمون وأهل الكتاب في عهد الرسالة

وجاء تاريخنا الإسلامي لكي يمنح مساحة واسعة للتغاير، وقبول الآخر، والتحاور معه. والوقائع في هذا السياق كثيفة جداً ولذا سنكتفي بالتأشير على بعضها. فمنذ

بدايات مبكرة قدم عصر الرسالة إزاء أهل الذمة يهوداً ونصارى موقفاً منفتحاً رسمت من خلاله تقاليد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ووضعت أصولها ونظمت صيغها، وعندما مضت حركة التاريخ صوب العصور التالية مضت معها هذه التقاليد والأصول والصيغ تعمل في مجرى العلاقات الاجتماعية، وما حدث بين الحين والحين من خروج عليها فإنه لم يتجاوز أن يكون شذوذاً على القاعدة ازدادت القاعدة تأكيداً بمرور الأيام.

ما الذي أراد رسول الله ﷺ أن يقوله وينفذه إزاء غير المسلمين من أهل الكتاب؟ إن بمقدور القارئ أن يرجع إلى كتب السيرة للعثور على الجواب الشامل بجزيئاته وتفاصيله[1] ولكننا نود أن نشير مجرد إشارة إلى العهد الذي كتبه الرسول ﷺ في أعقاب غزوة تبوك عام 9هـ لنصارى نجران، ذلك العهد الذي يمثل قمة من قمم العدل والسماحة والحرية، والذي لم يفرض عليهم فيه سوى جزية عينية متواضعة، وقد جاء فيه: "ولنجران وحاشيتهم جوار الله.... ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين.... ولا يواخذ أحد منهم بظلم آخر. وعلى ما فيه هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي ﷺ أبداً، حتى يأتي الله بأمره إن نصحوا وأصلحوا فيما عليهم"[2]، وقد دخل يهود نجران في هذا الصلح.[3]

كما نود أن نشير إلى العهود التي كتبها لعدد من التجمعات اليهودية في شمال الجزيرة، بعد غزوة خيبر (7هـ) والسنين التي تلتها، إذ بعث إلى بني جنبة بمقنة القريبة من أيلة على خليج العقبة: "أما بعد فقد نزل علي رسلكم راجعين إلى قريتكم، فإذا جاءكم كتابي هذا فإنكم آمنون لكم ذمة الله وذمة رسوله، وإن رسول الله غافر لكم سيئاتكم

(1) خليل، عماد الدين. **دراسة في السيرة**، بيروت: دار النفائس، ط15، 1997م، الفصلان الثامن والتاسع.

(2) بن سعد، محمد. (ت 230هـ) **كتاب الطبقات الكبرى**، تحقيق ادوارد سخاو ورفاقه، مصور عن طبعة ليدن-بريل، 1325هـ (بدون تاريخ) ½/36، 84-85،
البلاذري، أحمد بن يحيى (ت279هـ). **فتوح البلدان**، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة، 1957م، 76/1-78،
اليعقوبي، أحمد بن واضح (ت 282هـ). **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق محمد صالح بحر العلوم، النجف: المكتبة الحيدرية، 1964م، 71/2-72.

(3) البلاذري. **فتوح البلدان**، مرجع سابق، 78/1.

وكل ذنوبكم، لا ظلم عليكم ولا عدى، وإن رسول الله جاركم مما منع منه نفسه... وإن عليكم ربع ما أخرجت نخلكم وصادت عروككم (مراكبكم) واغتزل نساؤكم، وإنكم برئتم بعد من كل جزية أو سخرة، فإن سمعتم وأطعتم فإن على رسول الله ﷺ أن يكرم كريمكم ويعفو عن مسيئكم وأن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم أو من أهل رسول الله..." وكتب لجماعة أخرى من اليهود تدعى (بني غاديا): "...إن لهم الذمة وعليهم الجزية ولا عداء"، كما كتب لبني عريض كتاباً آخر يحدد فيه ما عليهم أن يدفعوا للمسلمين لقاء حمايتهم لهم وعدم ظلمهم إياهم.(4)

وكتب لأهل جرباء وأذرح من اليهود: "إ م آمنون بأمان الله وأمان محمد، وأن عليهم مائة دينار في كل رجب وافية طيبة، والله كفيل عليهم بالنصح والإحسان للمسلمين ومن لجأ إليهم من المسلمين."(5) وبذلك تمكن الرسول ﷺ من تحويل هذه التجمعات اليهودية إلى جماعات من المواطنين في الدولة الإسلامية يدفعون لها ما تفرضه عليهم من ضرائب نقدية أو عينية، ويحتمون بقو ا وسلطا ا، ويتمتعون بعدلها وسماحتها: ولقد ظل اليهود -والنصارى بطبيعة الحال- كمواطنين وليسوا كتلاً سياسية أو عسكرية- يمارسون حقوقهم في إطار الدولة الإسلامية لا يمسهم أحد بسوء، وعاد بعضهم إلى المدينة بدليل ما ورد عن عدد منهم في سيرة ابن هشام وفي مغازي الواقدي. وهناك الكثير من الروايات والنصوص التاريخية التي تدل على أن الرسول ﷺ كان يعامل اليهود بعد غزوة خيبر بروح التسامح حتى أنه أوصى عامله معاذ بن جبل: "بأن لا يفتن اليهود عن يهوديتهم"، وعلى هذا النحو عومل يهود البحرين إذ لم يكلفوا إلا بدفع الجزية وبقوا متمسكين بدين آبائهم.(6) وجاء الراشدون لكي يشهد ا تمع الإسلامي تنفيذاً في العلاقات الإنسانية بين المسلمين وغيرهم لا يقل تفرداً وتألقاً عما شهده عصر الرسالة. فلقد كان العصر الجديد عصر الفتوح والامتداد الإسلامي في مشارق الأرض ومغار ا، وكانت مساحات واسعة من الأراضي التي بلغها الإسلام تضم حشوداً كبيرة

(4) ابن سعد. **الطبقات**، 28/2/1-30.

(5) المرجع السابق، 38/2/1.

(6) خليل، عماد الدين. **دراسة في السيرة**، مرجع سابق، ص358.

من اليهود والنصارى وا وس والطوائف الدينية الأخرى. لقد أصبح ا تمع الإسلامي بحركة الفتح هذه مجتمعاً عالمياً ضم جناحيه على أعداد كبيرة من الأجناس والأديان والأقوام والجماعات والمذاهب والفرق والاتجاهات، ونريد أن نعرف كيف تم التعامل معها عبر عمليات الفتح أولاً، وبعد استقرار الوجود الإسلامي ثانياً، وهل تمكن المسلمون من الاستجابة لتحديات التنوع المذهبي في مجتمعهم العالمي الجديد؟

يقول السير توماس أرنولد الذي سنعتمد على عدد من شهاداته ذا الصدد في كتابه المعروف: "الدعوة إلى الإسلام" "The Preaching to Islam" الذي يتضمن تحليلاً مدعماً بالوثائق والنصوص للصيغ الإنسانية التي اتبعها الإسلام في تعامله مع أبناء المذاهب الأخرى.

"...لما قدم أهل الحيرة المال اتفق عليه ذكروا صراحة أ م إنما دفعوا هذه الجزية على شريطة (أن يمنعونا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم)، وكذلك حدث أن سجل خالد في المعاهدة التي أبرمها أهالي المدن ا اورة للحيرة قوله: (فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا). ويمكن الحكم على مدى اعتراف المسلمين الصريح ذا الشرط من تلك الحادثة التي وقعت في حكم الخليفة عمر: لما حشد الإمبراطور هرقل جيشاً ضخماً لصد قوات المسلمين كان لزاماً على المسلمين نتيجة لما حدث أن يركزوا كل نشاطهم في المعركة التي أحدقت م. فلما علم بذلك أبو عبيدة قائد العرب كتب إلى عمال المدن المفتوحة في الشام يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي من الجزية من هذه المدن وكتب إلى الناس يقول: "إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا إن نصرنا الله عليهم"، وبذلك ردت مبالغ طائلة من مال الدولة، فدعا المسيحيون بالبركة لرؤساء المسلمين وقالوا: "ردكم الله علينا ونصركم عليهم- أي على الروم- فلو كانوا هم لم يردوا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا."[7]

(7) أرنولد، توماس. **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة وتعليق حسن إبراهيم ورفاقه، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة، 1971، ص79.

"يكشف تاريخ النساطرة عن ضة رائعة في الحياة الدينية وعن نواحي نشاطهم منذ أن صاروا رعية للمسلمين. وكان أكاسرة الفرس يدللون هذه الطائفة تارة ويضطهدو ا تارة أخرى؛ إذ كان السواد الأعظم من أفرادها يقيمون في ولايات هؤلاء الأكاسرة، بل مروا بحياة أشد من هذه خطورة، وخضعوا لمعاملة خشنة قاسية حين جعلتهم الحرب بين فارس وبيزنطة عرضة لشك الفرس فيهم بأ م كانوا يمالئون أعداءهم من المسيحيين. ولكن الأمن الذي نعموا به في بلادهم في عهد الخلفاء قد مكنهم من أن يسيروا قدماً في سبيل أعمالهم التبشيرية في الخارج، فأرسلوا البعوث الدينية إلى الصين والهند، وارتقى كل منهم إلى مرتبة المطرانية في القرن الثامن الميلادي. وفي العصر نفسه تقريباً رسخت أقدامهم في مصر، ثم أشاعوا فيما بعد العقيدة المسيحية في آسيا، حتى إذا جاء القرن الحادي عشر كانوا قد جذبوا عدداً كبيراً ممن اعتنقوا المسيحية من بين التتار. وإذا كانت الطوائف المسيحية الأخرى قد أخفقت في إظهار مثل هذا النشاط القوي فليس هذا الإخفاق خطأ المسلمين إذ كانت الحكومة المركزية العليا تتسامح مع جميعهم على السواء، وكانت فضلاً عن ذلك تصدهم عن أن يضطهد بعضهم بعضاً. وفي القرن الخامس الميلادي كان (برصوما) وهو أسقف نسطوري قد أغرى ملك الفرس بأن يدبر اضطهاداً عنيفاً للكنيسة الأرثوذكسية، وذلك بإظهار نسطور بمظهر الصديق للفرس، وإظهار مبادئه بأ ا أكثر ميلاً إلى مبادئهم.

ويقال أن عدداً يبلغ (7800) من رجال الكنيسة الأرثوذكسية مع عدد ضخم من العلمانيين قد ذبحوا في هذا الاضطهاد، وقام خسرو الثاني باضطهاد آخر للأرثوذكس بعد أن غزا هرقل بلاد فارس وذلك بتحريض أحد اليعاقبة الذي أقنع الملك بأن الأرثوذكس سوف يظهرون بمظهر العطف والميل إلى البيزنطيين. ولكن مبادئ المسلمين على خلاف غيرهم، إذ يظهر لنا أ م لم يألوا جهداً في أن يعاملوا كل رعاياهم من المسيحيين بالعدل والقسطاس. مثال ذلك أنه بعد فتح مصر استغل اليعاقبة فرصة إقصاء

السلطات البيزنطية ليسلبوا الأرثوذكس كنائسهم، ولكن المسلمين أعادوها أخيراً إلى أصحا ا الشرعيين بعد أن دلل الأرثوذكس على ملكيتهم لها."[8]

"ومما يدل على أن تحول المسيحيين إلى الإسلام -في مصر- لم يكن راجعاً إلى الاضطهاد، وما وقفنا عليه من الشواهد التاريخية الأصلية وهو أنه في الوقت الذي شغر فيه كرسي البطريركية تمتع المسيحيون بالحرية التامة في إقامة شعائرهم، وسمح لهم بإعادة بناء كنائسهم، بل ببناء كنائس جديدة، وتخلصوا من القيود التي حتمت عليهم أن يركبوا الحمير والبغال، وحوكموا في محاكمهم الخاصة، على حين أعفي الرهبان من دفع الجزية ومنحوا امتيازات معينة."[9]

ثالثاً: معاناة أهل الكتاب قبل الإسلام

وما هي إلا لمحات فحسب مما تحدث عنه توماس أرنولد فأطال الحديث، ولن تغن الشواهد هنا عن متابعة هذا الكتاب – الوثيقة- الذي يجيء على يد باحث يحترم العلم بالقدر الذي لم نألفه لدى الغربيين في تعاملهم مع عقيدتنا وتاريخنا إلا نادراً.[10]

ما الذي كان يحدث في ا تمعات الأخرى بين أبناء الدين الغالب وبين المنتمين للأديان والمذاهب الأقل انتشاراً؟

يقول غوستاف لوبون: "لقد أكرهت مصر على انتحال النصرانية ولكنها هبطت بذلك إلى حضيض الانحطاط الذي لم ينتشلها منه سوى الفتح العربي وكان البؤس والشقاء مما كانت تعانية مصر التي كانت مسرحاً للاختلافات الدينية الكثيرة في ذلك الزمن. وكان أهل مصر يقتتلون ويتلاعنون بفعل تلك الاختلافات، وكانت مصر التي

(8) المرجع نفسه، ص86-88.
(9) المرجع نفسه، ص130.
(10) ينظر المرجع نفسه للاطلاع على المزيد من الشواهد.

أكلتها الانقسامات الدينية وأ كها استبداد الحكام تحقد على ساد ا الروم وتنتظر ساعة تحريرها من براثن قياصرة القسطنطينية الظالمين."(11)

ويقول الندوي: "ثارت حول الديانة النصرانية وفي صميمها مجادلات كلامية شغلت فكر الأمة واستهلكت ذكاءها وتحولت في كثير من الأحيان حروباً دامية، وقتلاً وتدميراً وتعذيباً، وإغارة وانتهاباً واغتيالاً، وحولت المدارس والكنائس والبيوت معسكرات دينية تتنافس، وأقحمت البلاد في حرب أهلية، وكان أشد مظاهر هذا الخلاف الديني ما كان بين نصارى الشام والدولة الرومية، وبين نصارى مصر، أو بين الملكانية والمنوفيسية بلفظ أصح. وقد اشتهد الخلاف بين الحزبين في القرنين السادس والسابع حتى صار كأنه حرب عوان بين دينين متنافسين، أو كأنه خلاف بين اليهود والنصارى، كل طائفة تقول للأخرى إ ا ليست على شيء...وشهدت مصر من الفظائع ما تقشعر منه الجلود، فرجال كانوا يعذبون ثم يقتلون إغراقاً، وتوقد المشاعل وتسلط نارها على الأشقياء حتى يسيل الدهن من الجانبين إلى الأرض، ويوضع السجين في كيس مملوء من الرمال ويرمى به في البحر، إلى غير ذلك من الفظائع."(12)

وحدث بين اليهود والنصارى ما هو أشد هولاً، ففي السنة الأخيرة من حكم فوكاس (610م) على سبيل المثال، أوقع اليهود بالمسيحيين في أنطاكية فأرسل الإمبراطور قائده أبنوسوس ليقضي على ثور م، فذهب وأنفذ عمله بقسوة نادرة، فقتل الناس جميعاً، قتلاً بالسيف، وشنقاً وإغراقاً وتعذيباً ورمياً للوحوش الكاسرة. وحدث ذلك بين اليهود والنصارى مرة بعد مرة. وهذه واحدة من نماذج التعامل بين الطرفين يوردها المؤرخ المصري المقريزي: "في أيام فوقا ملك الروم بعث كسرى ملك فارس جيوشه إلى بلاد الشام ومصر فخربوا كنائس القدس وفلسطين وعامة بلاد الشام وقتلوا النصارى بأجمعهم، وأتوا إلى مصر في طلبهم، وقتلوا منهم أمة كبيرة وسبوا منهم سبياً لا يدخل

---

(11) لوبون، غوستاف. **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر، ط3، القاهرة: دار إحياء الكتب العلمية، 1956م ص336.

(12) الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ط5، القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1964م، ص29-30.

تحت حصر، وساعدهم اليهود في محاربة النصارى وتخريب كنائسهم، وأقبلوا نحو الفرس من كل مكان فنالوا من النصارى كل منال، وأعظموا النكاية فيهم، وخربوا لهم كنيستين في القدس وأحرقوا أماكنهم وأسروا بطريك القدس وكثيراً من أصحابه...وكان هرقل قد ملك الروم، وغلب الفرس، ثم سار من قسطنطينية ليمهد ممالك الشام ومصر ويجدد ما خربه الفرس، فخرج إليه اليهود من طبرية وغيرها وقدموا له الهداية الجليلة، وطلبوا منه أن يؤمنهم ويحلف لهم على ذلك، فأمنهم وحلف لهم، ثم دخل القدس وقد تلقاه النصارى بالأناجيل والصلبان، فوجد المدينة وكنائسها خراباً، فساءه ذلك وأعلمه النصارى بما كان من ثورة اليهود مع الفرس وأ م كانوا أشد كناية لهم من الفرس، وحثوا هرقل على الوقيعة م وحسنوا له ذلك، فاحتج عليهم بما كان من تأمينه لهم وحلفه، فأفتاه رهبا م وبطاركتهم وقسيسوهم بأنه لا جرم عليه في قتلهم، فمال إلى قولهم وأوقع باليهود وقيعة شنعاء أبادهم جميعهم فيها، حتى لم يبق في ممالك الروم بمصر والشام منهم إلا من فر واختفى."(13)

أما ما فعله النصارى بالمسلمين عندما تمكنوا منهم فيكفي أن نشير إلى ما نفذته السلطة والكنيسة الإسبانيتين عن طريق محاكم التحقيق مع بقايا المسلمين في الأندلس بعد سقوط آخر معاقلهم السياسية: غرناطة مما قصه علينا بالتفصيل العلمي الموثق محمد بن عبدالله عنان في كتابه القيم اية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين،(14) وما فعلته قوى الإستعمار الصليبي في آسيا وأفريقيا مع الشعوب الإسلامية عبر القرون الأخيرة، وما تفعله القيادات الأفريقية النصرانية مع المسلمين.

رابعاً: امتيازات أهل الكتاب في ا تمع المسلم

في العصر الأموي والعصور العباسية التالية، حيث ازداد ا تمع الإسلامي تعقيداً واتساعاً، وحيث أخذت منحنيات الإبداع الحضاري تزداد صعوداً واطراداً، وتزداد معها

(13) المرجع نفسه، ص36-37.

(14) وهو الكتاب الرابع من دولة الإسلام في الأندلس، ط2، مطبعة مصر، القاهرة-1958م.

المؤسسات الإدارية نضجاً ونمواً، أخذ الموقف من غير المسلمين يتألق بالمزيد من صيغ التعامل الإنساني أخذاً وعطاء.

لقد فتح المسلمون، قواعد وسلطة، صدورهم لغير المسلمين يهوداً ونصارى ومجوساً وصابئة، وأتاحوا للعناصر المتميزة من هؤلاء وهؤلاء احتلال مواقعهم الاجتماعية والوظيفية في إطار من مبدأ تكافؤ الفرص، الذي لم تعرفه أمة من الأمم عبر تاريخ البشرية كله. لقد أسهم غير المسلمين في صنع الحضارة الإسلامية وإغنائها، دونما أية عقد أو حساسيات من هذا الجانب أو ذاك، كما فتح الطريق أمامهم للوصول إلى أعلى المناصب بدءاً من الكتابة في الدواوين وانتهاءً بمركز الوزارة الخطير نفسه، وأتيح لأبناء الأديان والمذاهب الأخرى أن يتحركوا في ساحات النشاط الاقتصادي والمالي بحرية تكاد تكون مطلقة، فنموا ثروا م وارتفعوا بمستويا م الاجتماعية بما يوازي قدرا م على العمل، والنشاط وملؤوا ـذا وذاك مساحة واسعة في ميدان النشاط الاقتصادي والمالي جنباً إلى جنب مع مواطنيهم المسلمين، بل إن بعض الأنشطة المالية والاقتصادية كادت أن تصبح من اختصاص أهل الكتاب، تماماً كما كانت الترجمة في ا ال الثقافي من نصيبهم، وكما كانت بعض الوظائف الإدارية والكتابية في ا ال الإداري من نصيبهم كذلك.

إنه مجتمع تكافؤ الفرص، والحرية العقيدية، والانفتاح. لقد استجاب المسلمون للتحدي الاجتماعي وكانوا في معظم الأحيان عند حسن ظن رسولهم ﷺ م وهو يوصيهم قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى أن يكونوا رفقاء بأهل ذمته!

الوقائع كثيرة، تيار من المعطيات التاريخية نفذت في ساحة ا تمع الإسلامي عبر القرون الطوال، نفذت على مختلف الجبهات ووفق سائر الاتجاهات الحضارية والإدارية والاقتصادية، الاجتماعية عموماً، ونلتقي بشهادة فيلب حتى في كتابه تاريخ العرب المطول فهي تحمل دلالتها ولا ريب شاهداً على معطيات هذا التيار الواسع: "تمتع أهل الذمة بقسط من الحرية لقاء تأديتهم الجزية والخراج. وارتبطت بالفعل قضاياهم في الأمور المدنية والجنائية برؤسائهم الروحيين إلا إذا كانت القضية تمس المسلمين ...لقد

كانت ميسون زوجة معاوية نصرانية، كما كان شاعره نصرانياً، وكذلك كان طبيبه وأمير المال في دولته... "(15)

"وأقام الذميون في مزارعهم ومنازلهم الريفية وتمسكوا بتقاليدهم الثقافية وحافظوا على لغا م الأصلية فكانت لهم الآرامية والسريانية لغة في سوريا والعراق، والإيرانية في فارس، والقبطية في مصر... وفي المدن تقلد النصارى واليهود مناصب هامة في دوائر المال والكتابة والمهن الحرة، وتمتعوا في ظل الخلافة بقسط وافر من الحرية ونالوا كثيراً من التساهل والعطف. وشهد بلاط العباسيين مناقشات كتلك التي جرب في بلاط معاوية وعبدالملك، وقد ألقى تيموتاوس بطريك النساطرة في سنة (781م) دفاعاً عن النصرانية أمام المهدي، لا يزال محفوظاً نصه إلى اليوم. كذلك تحدرت إلينا رسالة للكندي تصرح أ ا بيان لمناقشة جرت سنة (819م) في حضرة المأمون في مقابلة بين محاسن الإسلام والنصرانية.

"وكان للعهدين القديم والجديد من الكتاب المقدس ترجمات عربية معروفة وهناك أخبار تذكر أن رجلاً يدعى (أحمد بن عبدالله بن سلام) كان قد ترجم التوراة إلى العربية منذ ولاية هارون الرشيد. ولدينا ما يثبت أيضاً أن أقساماً من التوراة كانت قد نقلت إلى العربية في القسم الأخير من القرن السابع.

"ثم إننا نعرف وزراء نصارى قاموا في الشطر الثاني من القرن التاسع منهم عبدون بن صاعد... وكان للمتقي وزير نصراني كما كان لأحد بني بويه وزير آخر. أما المعتضد فقد جعل في المكتب الحربي لجيش المسلمين رئيساً نصرانياً. وقد نال أمثال هؤلاء النصارى من أصحاب المناصب العالية ما ناله زملاؤهم المسلمون من الإكرام والتبجيل... وكانت أكثرية الأطباء من النساطرة، وهي توضح مدى العلاقات الودية بين رجال الإسلام الرسميين وبين رجال النصرانية."

---

(15) حتي، فليب. **تاريخ العرب المطول**، ط4، بيروت: دار الكشاف، 1965م، 301/1-302.

"ومن أعجب الظواهر في حياة النصرانية في ظل الخلفاء أنه كان لها من القوة والنشاط ما دفعها إلى التوسع فافتتحت لها مراكز تبشيرية في الهند والصين."

"ولقد لقي اليهود من محاسن المسلمين فوق ما لقيه النصارى برغم ما في بعض الآيات القرآنية من تنديد بهم. والسبب أنهم كانوا قليلي العدد فلم يخش أذاهم. وقد وجد المقدسي سنة (985م) أن أكثر الصيارفة وأرباب البنوك في سورية يهوداً، وأكثر الكتبة الأطباء نصارى. ونرى في عهد عدد من الخلفاء وأخصهم المعتضد أنه كان لليهود في الدولة مراكز هامة. وكان لهم في بغداد مستعمرة كبيرة ظلت مزدهرة حتى سقوط المدينة. وقد زار هذه المستعمرة بنيامين التطيلي حوالي سنة (1169م)، فوجد فيها عشر مدارس لحاخامين، وثلاثة وعشرين كنيساً، وأفاض بنيامين في وصف الحفاوة التي لاقاها رئيس اليهود البابيين من المسلمين، بصفته سليل بيت داود النبي عليه السلام ورئيس الملة الإسرائيلية، وقد كان لرئيس الحاخاميين هذا من السلطة التشريعية على أبناء طائفته ما كان للجاثليق على جميع النصارى. وقد روى أنه كانت له ثروة ومكانة وأملاك طائلة فيها الحدائق والبيوت والمزارع الخصبة. وكان إذا خرج إلى المثول في حضرة الخليفة ارتدى الملابس الحريرية المطرزة وأحاط به رهط من الفرسان، وجرى أمامه ساع يصيح بأعلى صوته: "أفسحوا درباً لسيدنا ابن داود."[(16)]

وما يقال عن العصرين الأموي والعباسي يمكن أن يقال عن العصور التي تلتهما: الفاطميون والأيوبيون والمماليك والعثمانيون، لولا بعض ردود الأفعال الغاضبة التي اعتمد فيها العنف لأول مرة بسبب من مواقف عدائية معلنة اتخذتها هذه الفئة أو تلك الفئة من أهل الكتاب. فمالأت خصوم المسلمين ووضعت أيديها بأيدي الغزاة الذي قدموا لإبادتهم وإفنائهم وتآمرت سراً وجهراً لتدمير عقيدتهم وإزالة ملكهم من الأرض.

---

(16) المرجع نفسه 2/ 432-438، انظر أيضاً

-ديورنت، ول. **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران وآخرين، ط2، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964-1967م، 13/ 131.

-ترينتون، آرثر ستانلي: **أهل الذمة في الإسلام**، ترجمة وتعليق د. حسن حبش، ط2، القاهرة: دار المعارف، 1967م، ص170

ويمكن أن يذكر المرء -ها هنا- المواقف العدائية العديدة التي اتخذها نصارى الشام والجزيرة والموصل والعراق عامة، خلال محنة الغزو المغولي؛ حيث رحبت جماعات منهم بالغزاة وتآمرت معهم ضد مواطنيهم المسلمين، فاحتضنهم الغزاة واستخدموهم في فرض هيمنتهم واتخذوهم مخالب لتمزيق أجساد المسلمين الذين عاشوا معهم بحرية وإخاء عبر القرون الطوال، ويمكن أن نتذكر كذلك التجارب المرة نفسها التي مارستها جماعات من اليهود والنصارى عبر العصر العثماني، وردود الأفعال العثمانية إزاءها... إلخ. لكن هذه الحالات لم تكن في ابة التحليل ومن خلال نظرة شمولية لحركة ا تمعات الإسلامية عبر التاريخ، سوى استثناءات أو نقاط سوداء محدودة على صفحة واسعة تشع بياضاً، على العكس تماماً مما شهدته ا تمعات الأخرى؛ حيث كانت حالات الحرية والعدالة وتكافؤ الفرص بين أصحاب الدين الحاكم ومخالفيه نقاطاً استثنائية بيضاء في صفحة تنفث حقداً ودخاناً.

ومن عجب أن مرحلة الحروب الصليبية نفسها، تلك التي دامت حوالي القرنين من الزمن وكان الغزاة فيها يحملون الطائفية والكراهية ضد كل ما هو إسلامي، والتي جاءت لكي تدمر على ا تمع الإسلامي أمنه واستقراره وتفتنه عن دينه لصالح الكنيسة المتعصبة، هذه التجربة المرة لم تسق القيادات وا تمعات الإسلامية إلى ردود فعل طائفية تقودهم إلى عدم التفرقة وهم يتحركون بسيوفهم، بين الغزاة وبين النصارى المحليين، رغم أن فئات من هؤلاء تعاونت علناً مع الغزاة ووضعت أيديها في أيديهم، وتآمرت معهم على إنزال الدمار بالإسلام والمسلمين.

ولحسن الحظ فإن الغزاة الذين انطلقوا أساساً من نقطة التعصب والمذهبية مارسوا الطائفية نفسها إزاء رفاقهم في العقيدة ممن ينتمون لأجنحة نصرانية أخرى، بدءاً من البيزنطيين الأرثوذوكس، وانتهاء بجل الفئات النصرانية المحلية، ممن لم تدن بالمذهب الكاثوليكي الذي انضوى تحت لوائه معظم الغزاة، ولولا ذلك لامتدت مساحة التعاون بين الطرفين فيما كان أن يؤدي إلى نتائج أكثر وخامة.

المهم إننا لم نشهد عبر مرحلة الحروب الصليبية هذه بثوراً طائفية، في نسيج ا تمع الإسلامي، كرد فعل لغزو هو في أساسه ديني متعصب؛ لم نسمع بمذبحة ارتكبها المسلمون ضد رفاقهم في الأرض، ولا بعمل انتقامي غير منضبط نفذوه ضد مواطنيهم وأهل ذمتهم!

وما من شك في أن هذا الانفتاح الذي شهده ا تمع الإسلامي إزاء العناصر غير الإسلامية، والفرص المفتوحة التي منحها إياهم قاد بعض الفئات -كما رأينا- إلى ما يمكن اعتباره استغلالاً للموقف السمح، ومحاولة لطعن المسلمين في ظهورهم، وتنفيذ محاولات تخريبية على مستوى السلطة حيناً، والعقيدة حيناً، وا تمع نفسه حيناً ثالثاً، وإننا لنتذكر هنا -على سبيل المثال كذلك- ما فعلته الطوائف اليهودية بدءاً من محاولات السبأية وانتهاء بمؤامرة الدونمة لإسقاط الخلافة العثمانية، وما فعلته بعض الطوائف ا وسية في العصر العباسي فيما يشكل العمود الفقري للحركة الشعوبية، التي استهدفت العرب والمسلمين على السواء.

لكن هذه الخسائر التي لحقت بالمسلمين، من جراء تعاملهم الإنساني، مع مخالفيهم في العقيدة، والمخاطر التي تعرضوا لها عبر تاريخهم الطويل، من قبل هؤلاء الخصوم الذين استغلوا الفرصة، وسعوا إلى ممارسة التخريب والتآمر والالتفاف، لا تبرر البتة، اعتماد صيغ في التعامل، غير تلك التي اعتمدها المسلمون في تاريخهم الاجتماعي الطويل، وتقاليد غير تلك التي منحهم إياها، ورباهم عليها كتاب الله، وسنة رسوله عليه السلام، وتجارب الآباء والأجداد.

إن الخسائر الجزئية -مهما كانت فداحتها- لأهون بكثير من الخسارة الكبرى ذات البعد الإنساني، وإن الإسلام نفسه، قبل غيره من الأديان، كان سيخسر الكثير، لو حاول أن يسعى إلى تحصين نفسه بالحقد والطائفية، والردود المتشنجة التي تجاوز حدودها المعقولة والمبررة. وإن الإنسان نفسه كان سيغدو الضحية، لو أن ا تمع الإسلامي خرج على التقاليد النبيلة المتألقة التي علمه إياها رسول الله ﷺ، لأنه -فيما عدا التاريخ الإسلامي- ليس ثمة في تاريخ البشرية، قديماً وحديثاً، مرحلة احترم فيها فكر

المخالفين وصينت عقائدهم، وحميت حقوقهم، بل كانوا في غير هذا التاريخ -على العكس تماماً- هدفاً للاستعباد والهوان والضياع، بل التصفية والإفناء.

لم يكن هدف الفتوحات الإسلامية جميعاً، منذ عصر الرسول القائد ﷺ وحتى سقوط العثمانيين، فرض العقيدة الإسلامية بالقوة كما يتعمد البعض أن يصور أو يتصور، إنما كان الهدف نشر السيادة والمنهج الإسلامي في العالم. إ ا محاولة جادة لتسلم القيادة من الأرباب والطواغيت، وتحويلها إلى أناس يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً.

وتحت ظلال هذه القيادة، كان بمقدور الناس، وقد حرروا تماماً من أي ضغط أو تأثير مضاد، أن ينتموا للعقيدة التي يشاؤون، ولما كانت عقيدة الإسلام هي الأرقى والأجدر والأكثر انسجاماً مع مطالب الإنسان بأي مقياس من المقاييس، كان من الطبيعي أن تنتشر بين الناس، وأن ينتمي إليها الأفراد والجماعات بالسرعة التي تبدو للوهلة الأولى أمراً محيراً، ولكن بالتوغل في الأمر يتبين مدى منطقية هذا الإقبال السريع الذي يختزل الحيثيات، انتماءً إلى الإسلام وتحققاً بعقيدته؛ إنه الجذب الفعال الذي تملكه هذه العقيدة، والاستجابة الحيوية لحاجات الإنسان في أشدها اعتدالاً وتوازناً وانسجاماً، تلك التي يحققها هذا الدين.

إن سير توماس أرنولد، وهو رجل من الغرب سبق وأن أشرنا إليه، يتفرغ السنين الطوال لمتابعة هذه المسألة، ثم يعلنها في كتابه المعروف (الدعوة إلى الإسلام) بوضوح لا لبس فيه، واستناد علمي على الحقائق وحدها بعيداً عن التأويلات والتحزبات والميول والأهواء. ونكتفي هنا ببعض الشهادات التي قدمها هذا الباحث كنماذج تؤكد البعد الإنساني للسلوكية التي اعتمدها الإسلام في الانتشار. يقول الرجل: "يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام. فمحمد نفسه عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية

وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم في أمن وطمأنينة."[17]

"إن الأخبار الخاصة بزوال المسيحية من بين القبائل العربية النصرانية التي كانت تقيم في بلاد العرب الشمالية لا تزال بحاجة إلى شيء من التفصيل، والظاهر أ م قد انتهوا إلى الامتزاج با تمع الإسلامي الذي كان يحيط م عن طريق ما يسمونه الاندماج السلمي، والذي تم بطريقة لم يحسها أحد منهم، ولو أن المسلمين حاولوا إدخالهم في الإسلام بالقوة عندما انضووا بادئ الأمر تحت الحكم الإسلامي لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم حتى عصر الخلفاء العباسيين."[18] "ومن هذه الأمثلة التي قدمناها عن ذلك التسامح الذي بسطه المسلمون الظافرون على العرب المسيحيين في القرن الأول من الهجرة، واستمر في الأجيال المتعاقبة، نستطيع أن نستخلص بحق أن هذه القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حرة، وإن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح."[19]

"لما بلغ الجيش الإسلامي وادي الأردن وعسكر أبو عبيدة في فحل، كتب الأهالي المسيحيون في هذه البلاد إلى العرب يقولون: "يا معشر العرب أنتم أحب إلينا من الروم وإن كانوا على ديننا، أنتم أوفى لنا وأرأف بنا وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا. ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا"، وأغلق أهل حمص مدينتهم دون جيوش هرقل، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم أحب إليهم من ظلم الإغريق وتعسفهم."[20]

"أما ولايات الدولة البيزنطية التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم، فقد وجدت أ ا تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة بسبب ما شاع بينهم

(17) الدعوة إلى الإسلام ص65.
(18) المرجع نفسه، ص68.
(19) المرجع السابق، ص69-70.
(20) المرجع السابق، ص73.

من الآراء اليعقوبية والنسطورية، فقد سمح لهم أن يؤدوا شعائر دينهم دون أن يتعرض لهم أحد، اللهم إلا إذا استثنينا بعض القيود التي فرضت عليهم منعاً لإثارة أي احتكاك بين أتباع الديانات المتنافسة. ويمكن الحكم على مدى هذا التسامح – الذي يلفت النظر في تاريخ القرن السابع- من هذه العهود التي أعطاها العرب لأهالي المدن التي استولوا عليها وتعهدوا لهم بحماية أرواحهم وممتلكا م وإطلاق الحرية الدينية لهم في مقابل الإذعان ودفع الجزية."(21)

"وقد زار عمر الأماكن المقدسة يصحبه البطريق، وقيل أنه بينما كانا في كنيسة القيامة وقد حان وقت الصلاة طلب البطريق إلى عمر أن يصلي هناك، ولكنه بعد أن فكر اعتذر وهو يقول: إنه إن فعل ذلك فإن أتباعه قد يدعون فيما بعد أنه محل لعبادة المسلمين."(22)

"وكان المسيحيون يؤدون الجزية مع سائر أهل الذمة الذين كانت تحول ديانتهم بينهم وبين الخدمة في الجيش مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين."(23)

"ولما كان المسيحيون يعيشون في مجتمعا م آمنين على حيا م وممتلكا م ناعمين بمثل هذا التسامح الذي منحهم حرية التفكير الديني، تمتعوا، وخاصة في المدن، بحالة من الرفاهية والرخاء في الأيام الأولى من الخلافة."(24)

"زار راهب دومنيكاني من فلورنسا ويدعى (Ricoldos de Monre Crucis) بلاد الشرق حوالي اية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر، وتحدث عن روح التسامح التي تمتع ا النساطرة إلى عصره في ظل الحكم الإسلامي، فقال: "قرأت في التاريخ القديم وفي مؤلفات للعرب موثوق ا أن النساطرة أنفسهم كانوا أصدقاء لمحمد

(21) المرجع السابق، ص74.
(22) المرجع السابق، ص75.
(23) المرجع السابق، ص79.
(24) المرجع السابق، ص81.

وحلفاء له، وأن محمداً نفسه قد أوصى خلفاءه أن يحرصوا على صداقتهم مع النساطرة، التي يرعاها العرب أنفسهم حتى ذلك اليوم بشيء من العناية."(25)

"وإذا نظرنا إلى التسامح الذي امتد على هذا النحو إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي، ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق."(26)

"إننا لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي. ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى ا فرديناند وإيزابيلا دين الإسلام من إسبانيا، أو التي جعل ا لويس الرابع عشر المذهب البروتستانتي مذهباً يعاقب عليه متبعوه في فرنسا، أو بتلك السهولة التي ظل ا اليهود مبعدين عن انجلترا مدة خمسين وثلاثمائة سنة. وكانت الكنائس الشرقية في آسيا قد انعزلت انعزالاً تاماً عن سائر العالم المسيحي، الذي لم يوجد في جميع أنحائه أحد يقف في جانبهم باعتبارهم طوائف خارجة عن الدين. ولهذا فإن مجرد بقاء الكنائس حتى الآن ليحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسة الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحوهم."(27)

"جلب الفتح الإسلامي إلى الأقباط في مصر حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم ينعموا ا قبل ذلك بقرن من الزمان. وقد تركهم عمرو أحراراً على أن يدفعوا الجزية، وكفل لهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، وخلصهم بذلك؛ من التدخل المستمر الذي أنوا من عبئه الثقيل في ظل الحكم الروماني. وليس هناك شاهد من الشواهد يدل على أن ارتداد الأقباط عن دينهم ودخولهم في الإسلام على نطاق واسع كان راجعاً إلى اضطهاد أو ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الحديثين. بل لقد تحول كثير من

---

(25) المرجع السابق، هامش 1 ص 81.

(26) المرجع السابق، ص88.

(27) المرجع السابق، ص98-99.

هؤلاء القبط إلى الإسلام قبل أن يتم الفتح حين كانت الإسكندرية-حاضرة مصر وقتئذ- لا تزال تقاوم الفاتحين، وسار كثير من القبط على ج إخوا م بعد ذلك بسنين قليلة."[28]

هذه لمحات عن منطقة محدودة فحسب هي العراق والشام ومصر إلى حد ما من العالم الذي امتد إليه الإسلام وتعامل معه، فهنالك بلاد فارس وأواسط آسيا، وأفريقيا، وإسبانيا، وجنوبي أوروبا وشرقيها، والهند والصين، وجنوب آسيا مما تحدث عنه أرنولد فأطال الحديث.

خامساً: محاكم التفتيش في إسبانيا: نموذج لموقف الآخر

ونقارن هذا بما شهده التاريخ البشري في الطرف الآخر من محاولات لا تعد ولا تحصى لتنفيذ القسر العقيدي، تحت تأثير الإغراء أو الإرهاب ابتداء بعصور اليونان والرومان، ثم البيزنطيين والفرس، مروراً بعصور الصراع الديني في أوربا ومحاكم ديوان التحقيق وانتهاء بالعصر الحديث، فنجد الفارق شاسعاً حيث ليس ثمة مجال للمقارنة والقياس.

والبحث في الوقائع التاريخية التي تؤكد هذا الاتجاه يطول الحديث عنه هو الآخر، ومن ثم سنكتفي بالإشارة إلى نموذج واحد فحسب يحمل أهميته في هذا ا ال هو ما فعلته السلطة والكنيسة الإسبانيتين مع بقايا مسلمي الأندلس بعد سقوط آخر معاقلهم السياسية غرناطة، مما قصه علينا بالتفصيل العلمي الموثق المرحوم محمد عبد الله عنان في كتابه " اية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين"[29] لكي يتبين لنا أن ما يجري اليوم من ممارسات القسر الفكري بالاعتماد على معطيات العلم والتكنولوجيا والتطور المذهل في برامج العمل وخططه، كان يتم في الماضي بأشكال وصيغ أخرى، وإن كانت تقود في

---

(28) المرجع السابق، ص123-124.

(29) عنان، محمد عبد الله. **نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1987.

كثير من الأحيان إلى النتائج نفسها: تدمير الطاقة النفسية للإنسان، وتفريغ عقيدته وقناعاته وأفكاره السابقة وملْء عقله ووجدانه بما يراد له لا بما يريد هو أن يكون.

يصف لنا مؤرخ إسباني عاش قريباً من عصر المحنة الإسلامية في الأندلس، نيات الكنيسة نحو المسلمين في قوله: "إنه منذ استولى فرديناند على غرناطة (897هـ/1492م) كان الأحبار يطلبون إليه بإلحاح أن يعمل على سحق طائفة محمد في إسبانيا، وأن يطلب إلى المسلمين الذين يودون البقاء إما التنصر، أو بيع أملاكهم والعبور إلى المغرب، وأنه ليس في ذلك خرق للعهود المقطوعة لهم، بل فيه إنقاذ لأرواحهم وحفظ لسلام المملكة، لأنه من المستحيل أن يعيش المسلمون في صفاء وسلام مع النصارى، أو يحافظون على ولائهم للملوك، ما بقوا على الإسلام، وهو يحثهم على مقت النصارى أعداء دينهم."(30)

ولم تكن هذه السياسة في الواقع بعيدة عما يخالج ملكي إسبانيا، فرديناند الخامس وزوجته الملكة المتعصبة إيسابيلا الكاثوليكية، من شعور نحو المسلمين، ولم تكن العهود التي قطعت للمسلمين بتأمينهم في أنفسهم وأموالهم، واحترام دينهم وشعائرهم، لتحول دون تحقيق أغراض السياسة القومية. ذلك أن فرديناند لم يحجم قط عن قطع الوعود والمواثيق متى كانت سبيلاً لتحقيق مآربه، وأن يسبغ على سياسته الغادرة ثوب الدين والورع.

وأخذت سياسة الإرهاب تجرف في طريقها كل شيء، ونشط ديوان التحقيق، أو الديوان المقدس، يدعمه وحي الكنيسة وتأييد العرش إلى مزاولة قضائه المدمر. وهكذا فإنه لم تمض بضعة أعوام على تسليم غرناطة حتى بدت نيات السياسة الإسبانية واضحة نحو المسلمين، وكانت الكنيسة خلال ذلك، تعمل لتحقيق غايتها: أعني تنصير المسلمين بالوعظ والإقناع، ومختلف وسائل التأثير المادية. ولكن هذه الجهود لم تسفر عن نتائج تذكر، فجنحت الكنيسة عندئذ إلى سياسة العنف والمصادرة، وأذعنت السياسة الإسبانية

(30) المرجع السابق، ص296 – 297.

لوحي الكنيسة، ولم تذكر ما قطعت من عهود مؤكدة للمسلمين باحترام دينهم وشعائرهم، وكان روح هذه السياسة العنيفة حبران كبيران هما الكردينال خمنيس مطران طليطلة، ورأس الكنيسة الإسبانية، والدون ديجاديسا المحقق العام لديوان التحقيق. فأغلقت المساجد، وحظر على المسلمين إقامة شعائرهم وانتهكت عقائدهم وشريعتهم، واستدعى الكردينال خمنيس إلى غرناطة ليعمل على مهمة تنصير المسلمين. فوفد عليها في شهر تموز سنة (1499م/905هـ) ودعا أسقفها الدون (تالافيرا) إلى اتخاذ وسائل فعالة لتنصير المسلمين. وتمركزت حركة التنصير في غرناطة بالأخص في (حي البيازين) حيث حول المسجد في الحال إلى كنيسة سميت سان سلفادور، واحتج بعض أكابر المسلمين على هذه الأعمال دون جدوى. ولم يقف الكردينال خمنيس عند تنظيم الحركة الإرهابية التي انتهت بتوقيع التنصير المغصوب على عشرات الألوف من المسلمين، ولكنه قر ا بارتكاب عمل بربري هو أنه أمر بجمع كل ما يستطاع جمعه من الكتب العربية من أهالي غرناطة وأرباضها، ونظمت أكداساً هائلة في ميدان باب الرملة، أعظم ساحات المدينة، وأضرمت النيران فيها جميعاً، وذهبت ضحية هذا الإجراء الهمجي عشرات الألوف من الكتب العربية هي خلاصة ما بقي من تراث التفكير الإسلامي في الأندلس.(31)

وما حدث في غرناطة حدث في باقي البلاد والنواحي الأخرى، فنصر أهل (البشرات) و(المرية) و(بسطة) و(وادي آش) في العام التالي (1500م)، وعم التنصير سائر أنحاء مملكة غرناطة، على أن ذلك لم يقع دون ثورات وحركات مقاومة قدم فيها المسلمون لنا صوراً فذة للبطولة والفدائية في سبيل العقيدة. ولكنهم كانوا عزلاً وكانت جنود النصرانية صارمة شديدة الوطأة فمزقتهم بلا رأفة، وكثر بينهم القتل وسبيت نساؤهم وقضي بالموت على مناطق بأسرها وحول أطفالها إلى النصرانية.(32)

---

(31) المرجع السابق، ص297 – 300.
(32) المرجع السابق، ص303، وينظر بالتفصيل الصفحات: 304 – 307.

وفي العشرين من حزيران عام (1501م) وبتأثير من الكنيسة، أصدر فرديناند وإيسابيلا أمراً خلاصته أنه لما كان الله قد اختارهما لتطهير مملكة غرناطة من الكفرة فإنه يحظر وجود المسلمين فيها، فإذا كان ا بعضهم فإنه يحظر عليهم أن يتصلوا بغيرهم، خوفاً من أن يتأخر تنصيرهم، أو بأولئك الذين نصروا لئلا يفسدوا إيما م ويعاقب المخالفون بالموت أو مصادرة الأموال.

ومضت السياسة الإسبانية في اضطهاد المسلمين بمختلف الوسائل. وكان من الإجراءات الشاذة التي اتخذت في هذا السبيل تشريع أصدره فرديناند بإلزام المسلمين في المدن بالسكنى في أحياء خاصة م، على نحو ما كان متبعاً عند اليهود في العصور الوسطى. ونفذ هذا التشريع في غرناطة عقب حركة التنصير الشامل. وصدر في نفس الوقت في أيلول سنة (1501م) قانون يحرم على المسلمين إحراز السلاح علناً أو سراً، وينص على معاقبة المخالفين لأول مرة بالحبس والمصادرة ثم بالموت بعد ذلك.

وكانت السياسة الإسبانية تخشى احتشاد الموريكسيين: المسلمين المتنصرين وتجمعا م في مملكة غرناطة، ولهذا صدر في شباط سنة (1515م) مرسوم ملكي أعلن في طليطلة، وفيه يحرم بتاتاً على المسلمين المتنصرين حديثاً أن يخترقوا أراضي مملكة غرناطة، ويعاقب المخالفون بالموت والمصادرة. ونص هذا المرسوم أيضاً بأنه يحرم بتاتاً على المتنصرين حديثاً في مملكة غرناطة، أو في أية جهة أخرى من المملكة، أن يبيعوا أملاكهم لأي شخص دون ترخيص سابق، ومن فعل عوقب بالموت والمصادرة، وذلك لأنه تبين -كما ورد في المرسوم- أن كثيراً من المسلمين المتنصرين يبيعون أملاكهم، ويحصلون أثما ا، ثم يعبرون إلى المغرب، وهناك يعودون إلى الإسلام.[33]

ويصف أحد المؤرخين المسلمين مأساة الأندلس ذه الكلمات المؤثّرة "ثم بعد ذلك دعاهم -أي ملك قشتالة- إلى التنصير، وأكرههم عليه وذلك في سنة أربع وتسعمائة، فدخلوا في دينهم كرها، وصارت الأندلس كلها نصرانية، ولم يبق فيها من يقول لا إله

(33) المرجع السابق، ص308 – 310.

إلا الله محمد رسول الله، إلا من يقولها في قلبه وفي خفية من الناس وجعلت النواقيس في صوامعها بعد الأذان، وفي مساجدها الصور والصلبان. بعد ذكر الله وتلاوة القرآن. فكم فيها من عين باكية وقلب حزين، وكم فيها من الضعفاء والمعذورين لم يقدروا على الهجرة واللحوق بإخوا م المسلمين، فلو م تشتعل ناراً ودموعهم تسيل سيلاً غزيراً، وينظرون إلى أولادهم وبنا م يعبدون الصلبان، ويسجدون للأوثان ويأكلون الخنـزير والميتات، ويشربون الخمر التي هي أم الخبائث والمنكرات، فلا يقدرون على منعهم، ومن فعل ذلك عوقب بأشد العقاب، فيالها من فجيعة ما أمرها ومصيبة ما أعظمها..." (34)

ويصف المقري كيف أنه من أظهر التنصير من المسلمين كان لا يستطيع أن يمارس عبادته الإسلامية إلا خفية، وكيف "شدد عليهم النصارى بحيث أ م أحرقوا منهم كثيراً بسبب ذلك، ومنعوهم من حمل السكين الصغير فضلاً عن غيرها من الحديد..." (35)

ونريد الآن أن نعرف شيئاً عن إجراءات ديوان التحقيق، تلك الأداة الرهيبة التي استخدمت لإبادة المسلمين واستئصال شأفة الإسلام في الساحة الأندلسية.

"تبدأ قضايا الديوان، أو محاكماته الفرعية، بالتبليغ أو ما يقوم مقامه، كورود عبارة في قضية منظورة تلقي شبهة على أحد ما. ولا فرق بين أن يكون التبليغ من شخص معين أو يكون غفلاً. ففي الحالة يدعى المبلغ ويذكر أقواله وشهوده ويعتبر ذلك تحقيقاً تمهيدياً، كذلك يمكن التبليغ بواسطة الاعتراف الذي يتلقاه القس، ولهم أن يبلغوا عما يقعون عليه من حالات الاشتباه في العقائد، وذلك بالرغم مما يقتضيه الاعتراف من الكتمان، ويقسم المبلغون الشهود يميناً بالكتمان، ولا توضح لهم الوقائع التي يسألون عنها بل يسألون بصفة عامة إذا كانوا قد رأوا أو سمعوا شيئاً يناقض الدين الكاثوليكي أو حقوق الديوان. ويقوم الديوان في الوقت نفسه بإجراء التحريات السرية المحلية عن المبلغ

(34) مؤلف مجهول. **أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر**، تحقيق ميللر، غوتنغن، 1863م، ص54 – 56.

(35) المقرئ، أبو العباس أحمد التلمساني. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، القاهرة: بولاق، 1862م، 2/616 – 617.

ضده. ثم تعرض نتيجة التحقيق التمهيدي على الأحبار المقررين ليقروا ما إذا كانت الوقائع المنسوبة إلى المبلغ ضده تجعله مرتكباً لجريمة الكفر، أو تلقى عليه فقط شبهة ارتكا ا. وقرارهم يحدد الطريقة التي تتبع في سير القضية. وكان معظم أولئك المقررين من القسس الجهلاء المتعصبين، ومن ثم فقد كانت أخلاقهم وآراؤهم، بل ذمتهم وشرفهم، مثاراً للريب، وكان رأيهم الإدانة دائماً إلا في أحوال نادرة.

"وعلى أثر صدور هذا التقرير، يصدر النائب أمره بالقبض على المبلغ ضده وزجه إلى سجن الديوان السري. وكانت سجون الديوان المخصصة لاعتقال المتهمين بالكفر أو الزيغ، وهي المعروفة بالسجون السرية، غاية في الشناعة، تتصل مباشرة بغرفة التحقيق والعذاب، عميقة مظلمة رطبة تغص بالحشرات والجرذان، ويصفد المتهمون بالأغلال. يقول لورنتي مؤرخ ديوان التحقيق الإسباني إن أفظع ما في أمر هذه السجون هو أن من يزج إليها، يسقط في نظر الرأي العام، وتلحقه وصمة لا تلحقه من أي سجن آخر مدني أو ديني، وفيها يسقط في غمار حزن لا يوصف وعزلة عميقة دائمة، ولا يعرف إلى أي مدى وصلت قضيته، ولا ينعم بتعزية مدافع عنه. ويقول الدكتور لي: كانت أملاك السجين كلها تصادر وتصفى على الفور، وتقطع جميع علائقه بالعالم حتى تنتهي محاكمته، وتستغرق المحاكمة عادة من عام إلى ثلاثة لا يعرف السجين أو أسرته خلالها شيئاً عن مصيره، وتدفع نفقات سجنه من أملاكه المصفاة وكثيراً ما تستغرقها المحاكمة."

"ولا يخطر المتهم بالتهم المنسوبة إليه، ولكنه يمنح عقب القبض عليه ثلاث جلسات في ثلاثة أيام متوالية، تعرف بجلسات الرأي أو الإنذار، وفيها يطلب إليه أن يقرر الحقيقة ويوعد بالرأفة إذا قرر وفق ما ينسب إليه، وينذر بالشدة والنكال إذا كذب أو أنكر؛ لأن الديوان المقدس لا يقبض على أحد دون قيام الأدلة الكافية على إدانته، وهي طريقة غادرة محيرة، فإذا اعترف المتهم بما ينسب إليه ولو كان بريئاً، اختصرت الإجراءات وقضي عليه بعقوبة أخف، ولكنه إذا اعترف بأنه كافر فإنه لا ينجو من عقوبة الموت مهما كانت الوعود التي بذلت له بالرأفة والعفو. فإذا أبى المتهم الاعتراف بعد الجلسات الثلاث، وضع النائب له قرار الا ام طبقاً لما ورد في التحقيق من الوقائع، وذلك مهما

كانت الأدلة المقدمة من الركاكة والضعف. بيد أن أفظع ما يحتويه القرار هو إحالة المتهم على التعذيب، وغالباً ما يطلب النائب هذه الإحالة، وذلك بالرغم من اعتراف المتهم بما ينسب إليه، لأنه يفترض دائماً أنه أخفى أو كذب في اعترافه، وتصدر المحكمة قرار التعذيب مجتمعة يئة غرفة المشورة. وقد نوه كثير من المؤرخين بعنف الإجراءات والوسائل التي كانت تلجأ إليها محاكم التحقيق في توقيع العذاب، ويعلق عليها دون لورنتي بقوله: "لست أقف لأصف ضروب التعذيب التي كان يوقعها ديوان التحقيق على المتهمين، فقد رواها بما تستحق من الدقة كثير من المؤرخين. ولكني أصرح أن أحداً منهم لا يمكن أن يتهم بالمبالغة فيما روى. ولقد تلوت كثيراً من القضايا فارتجفت لها اشمئزازاً وروعاً، ولم أر في المحقّقين الذين التجئوا إلى تلك الوسيلة إلا رجالاً بلغ جمودهم حد الوحشية."

"وكانت معظم أنواع التعذيب المعروفة في العصور الوسطى، تستعمل في محاكم التحقيق، ومنها تعذيب الماء، وهو عبارة عن توثيق المتهم فوق أداة تشبه السلم، وربط ساقيه وذراعيه إليها مع خفض رأسه إلى أسفل ثم توضع في فمه من زلعة جرعات كبيرة وهو يكاد يختنق، وقد يصل ما يتجرعه إلى عدة لترات. وتعذيب الجاروكا وهو عبارة عن ربط يدي المتهم وراء ظهره، وربطه بحبل حول راحتيه وبطنه، ورفعه وخفضه معلقاً، سواء بمفرده أو مع أثقال تربط معه. وتعذيب الأسياخ المحمية للقدم. والقوالب المحمية للبطن والعجز، وسحق العظام بآلات ضاغطة. وتمزيق الأرجل وفسخ الفك، وغيرها من الوسائل البربرية المثيرة.

"ولم يك ثمة حدود مرسومة لروعة التعذيب وآلامه. ولا يحضر التعذيب سوى الجلاد والأحبار المحققون والطبيب إذا اقتضى الأمر، ولا يخطر المتهم بأسباب إحالته على التعذيب، ولا يسأل ليقرر وقائع معينة، بل يعذب ليقرر ما شاء، وقد يأمر الطبيب بوقف التعذيب إذا رأى أن حياة المتهم في خطر، ولكن التعذيب يستأنف متى عاد المتهم إلى رشده أو جف دمه.

فإذا اعترف المتهم واعتبر القضاة اعترافه صحيحاً، بمعنى أنه يتضمن عنصر التوبة، كف عن تعذيبه، وإذا استطاع المتهم احتمال العذاب وأصر على الإنكار، لم يفده ذلك شيئاً، لأن القضاة يتخذون غالباً من الوقائع المنسوبة للمتهم أدلة على الإدانة ويحكم عليه طبقاً لهذا الاعتبار. ويجب أن يؤيد المعترف ما قاله وقت التعذيب، باعتراف حر يقرره في اليوم التالي وذلك حتى يؤكد صحة الاعتراف، فإذا أنكر أو غير شيئاً أعيد إلى التعذيب.

"وبعد انتهاء التعذيب يحمل المتهم ممزقاً دامياً إلى قاعة الجلسة ليجيب عن التهم التي توجه إليه لأول مرة. وبعد المرافعة والاستجواب تحال القضية على المقررين ليبدوا فيها رأيهم تمهيداً للحكم النهائي، وقلما كان قرار الأحبار يختلف عن قرارهم الأول. فإذا ما قضي عليه بالإدانة فإن الحكم لا يبلغ إلى المتهم إلى عند التنفيذ، وهو إجراء من أشنع الإجراءات الجنائية التي عرفت، فيؤخذ المتهم من السجن دون أن يدري مصيره الحقيقي ويجوز الرسوم الدينية التي تسبق التنفيذ. ثم يؤخذ إلى ساحة التنفيذ وهنالك يتلى عليه الحكم لأول مرة، وقد يكون في حالة التهم الخطيرة بالسجن المؤبد والمصادرة أو بالإعدام حرقاً في حالة الكفر الصريح. وكانت أحكام الإعدام هي الغالبة في عصور الديوان الأولى، وكان التنفيذ يقع في ساحات المدن الكبرى الكبيرة وفي احتفال رسمي يشهده الأحبار والكبراء بأثوا م الرسمية، وقد يشهده الملك. وكان يقع على الأغلب جملة فينفذ حكم الحرق في عدد من المحكوم عليهم قد يبلغ العشرات أحياناً، وينتظم الضحايا في موكب كان يعد على شناعته من الاحتفالات العامة التي رع لشهودها جموع الشعب. ومما يذكر في ذلك أن فردناند الكاثوليكي كان من عشاق هذه المواكب الرهيبة، وكان يسره أن يشهد حفلات الإحراق وكان يمتدح الأحبار المحققين كلّما نظمت حفلة منها.

"وكان قضاء محاكم التفتيش بطيئاً يبث اليأس في النفوس. وقد يموت المتهم في سجنه قبل أن يصدر الحكم في قضيته. وكان أثر الأحكام الصادرة بالإدانة يتعدى

المحكوم عليه إلى أسرته وولده فيقضى بحرما م من تولي الوظائف العامة وامتهان بعض المهن الخاصة، و ـذا يؤخذ الأبرياء بذنب المحكوم عليه."[36]

"وكان أعضاء محاكم التحقيق يتمتعون بحصانة خارقة وسلطان مطلق تنحني أمامه أية سلطة. وكان من جراء هذه السلطة المطلقة وهذا التحلل من كل مسؤولية أن ذاع في هذه المحاكم العسف وسوء استعمال السلطة والقبض على الأبرياء دون حرج، بل كثيراً ما وجد بين المحققين رجال من طراز إجرامي، لا يتورعون عن ارتكاب الغصب والرشوة وغيرها لملئ جيو م، وكانت أحكام الغرامة والمصادرة أخصب مورد للاختلاس، وكانت الخزينة الملكية ذا ـا تضم مئات الألوف من هذا المورد، هذا بينما يموت أصحاب هذه الأموال الطائلة في السجون جوعاً لا بل إنّ بعض المحققين كانوا يمارسون اغتصاب البنات والزوجات دون أن تمسهم يد أو ينالهم عقاب."[37]

إن ما جرى في الأندلس الإسلامية مما أتينا على جانب منه، يفسر لنا -أغلب الظن- واحدة من ثلاث حالات انحسر فيها الإسلام عن المناطق التي سبق وأن انتشر فيها: إسبانيا، وأوربا الشرقية، آسيا الوسطى. ففي إسبانيا جرت عملية قسر مذهبي لم يشهد التاريخ لها مثيلاً، توازيها حملات متتابعة من النفي والتصفية الجسدية لتحقيق الهدف المذكور.

أما في أوربا الشرقية فإن بالإمكان إضافة عوامل أخرى ساعدت على الانحسار فضلاً عن القسر المذهبي، والنفي، والتصفية الجسدية في يوغسلافيا –مثلاً- قام الحكم الشيوعي بزعامة تيتو، بتصفية مليوني مسلم بحجة تعاو م مع النازيين، وتعرضت ملايين أخرى من المسلمين في القِرم للمصير نفسه على يد ستالين، فضلاً عن هذا نستطيع أن نضع أيدينا على عوامل مساعدة أخرى منها: ضيق الفترة الزمنية التي عاشها الإسلام هناك، والصيغ الخاطئة التي اعتمدها العثمانيون أحياناً في سياستهم الدينية. وانعدام

(36) عنان: **نهاية الأندلس**، المرجع السابق، وكذلك المصادر الإسبانية التي اعتمد عليه والمؤشرة في هوامش الصفحات المذكورة.

(37) المرجع السابق، ص322.

الفارق الحضاري المنظور بين الفاتحين وشعوب أوربا الشرقية، وتضاؤل دور اللغة العربية، لغة القرآن الكريم، قياساً على المناطق الأخرى التي انتشر فيها الإسلام، واعتماد الأوروبيين الشرقيين على القوى الاستعمارية الكبرى والتنظيمات الصهيونية، في تصفية كل ما له علاقة بالإسلام هناك، وأخيراً هيمنة النظم الشيوعية على المنطقة، تلك النظم التي لم تكن في صيغ تعاملها مع الإسلام -على وجه التحديد- أقل عنفاً وضراوة عن المؤسسات الكنسية، وكانت الأساليب التي اعتمد ا شبيهة إلى حد كبير بأساليب محاكم التحقيق.

أما آسيا الوسطى التي خضعت هي الأخرى للنظام الشيوعي، فرغم أ ا عانت من الضغوط القاسية نفسها إلا أن الكثرة العددية لمسلمي المنطقة وجذورهم الإسلامية الموغلة في التاريخ والحضارة مكنها من الصمود -إلى حد ما- للمحنة والحفاظ على بعض خصائصها المذهبية، بل إ ا في المراحل الأخيرة أرغمت السلطة السوفيتية على الاعتراف ببعض حقوقها ووضعها أمام الأمر الواقع.

إن القنوات التي كانت تنقل غير المسلمين إلى الإسلام في الدولة الإسلامية وتحت ظلال السيادة الإسلامية كثيرة متنوعة منها الاحتكاك الاجتماعي والقدوة، والتأثيرات الثقافية، والحوار اليومي، والدعوة الفردية والجماعية، وأنشطة المؤسسات الرسمية، والروابط الاجتماعية، والمقارنة الذاتية والموضوعية بين المذاهب والأديان... إلى آخره. لكنها ليست جميعها كقناة الجذب الذي يتميز به هذا الدين، والانبهار الذي ينتاب السائرين في رحابه، والإعجاب الذي يأخذ بتلابيب الباحثين في شعابه ومسالكه.

إنه الدين الذي أراده الله عقيدةً أخيرة للبشرية، تقودها عبر الصراط المستقيم وفق أشد الطرائق توافقاً وانسجاماً وعطاء واستجابة وإبداعاً، حتى يأذن الله بانتهاء الأرض ومن عليها. وهو -من ثم- لابد وأن يملك ما لا يملكه أي دين أو عقيدة أو مذهب آخر في العالم كله. ولن يكون انتشاره السريع عبر العصور، وذوبان الجماعات البشرية فيه أمراً محيراً يثير الدهشة بقدر ما هو المصير المفروض في دين كهذا الدين.

سادساً: "الدبلوماسية" وعلاقات السلام في التاريخ الإسلامي

لم تكن العلاقة بين عالم الإسلام والدول المحيطة به أو القريبة منه، محضة للحرب، وإنما تخللتها مساحات للسلم اتسعت هنا وضاقت هناك، ولكنها شكلت في ناية الأمر مدى متطاولاً في الزمان والمكان أرسيت خلاله تقاليد علاقات دولية تحدث عنها العديد من المؤرخين في الماضي والحاضر. ومنذ صلح الحديبية الذي عقده رسول الله ﷺ مع قريش في العام السادس للهجرة، والذي أعقبته في السنة التالية مكاتبات الرسول ﷺ للعديد من زعماء العالم، والتي عدت واحدة من أهم حلقات الدبلوماسية الإسلامية، مروراً بالعهود التي أبرمها عليه السلام مع العديد من الزعامات القبلية المنتشرة على الشريط الفاصل بين دولة الإسلام والدولة البيزنطية.

منذ تلك الفترات المبكرة من عمر الإسلام، وطيلة القرون التالية، شهد التاريخ الإسلامي شبكة خصبة متنامية من العلاقات الدولية (السلمية)، والاتصالات الدبلوماسية، أسدت لدول الإسلام مغانم شتى وأعانت على تحقيق نوع من التوازن الدولي في تاريخ العالم الوسيط، وجاءت نتائجها -في معظم الأحيان- متوازية ومعززة للجهد العسكري الإسلامي إزاء الخصوم.

ومنذ البدايات المبكرة لقيام دولة الإسلام الأولى في المدينة، وانسياحها التدريجي في شمال جزيرة العرب، قدر الرسول ﷺ في صلح الحديبية عام 6هـ، أن يضرب مثلاً عملياً على قدرة الاتصال السلمي على تحقيق ما قد لا تتمكن من تحقيقه القوة المسلحة.

لقد سمى القرآن الكريم هذا الإنجاز ﴿فتحاً﴾[38] واعتبره ابن هشام -نقلاً عن الزهري- أعظم فتح شهده الإسلام حتى ذلك الوقت فلقد كان القتال يدور "حيث التقى الناس، فلما كانت الهدنة، ووضعت الحرب، وأمن الناس بعضهم بعضاً، والتقوا

(38) سورة الفتح 1 – 2.

فتفاوضوا فلم يكلم أحد في الإسلام يعقل شيئاً إلا دخل فيه. ولقد دخل في تينك السنتين مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر."(39)

وما من شك في أن مجرد دخول قريش في عهد مع المسلمين يمثل اعترافاً منها بالدولة الفتية والدين الجديد بعد حرب الإفناء الطويلة التي شنتها ضدها. ولما كانت قريش هي زعيمة الوثنية وحامية حمى الحرم المقدس، فإن توابعها من القبائل العربية المنتشرة في الجزيرة رأت نفسها في حل من الانتماء لزعامتها والارتباط بمصيرها وأن لها الحرية المطلقة في أن تختار المعسكر الذي تراه مناسباً دخولاً في دينه أو تعاهداً معه. وقد فتح ذلك المجال أمام المسلمين لكي ينشطوا في الآفاق لكسب مزيد من الحلفاء والمنتمين إلى الدين الجديد، مستغلين من جهة أخرى فترة السلم التي أتاحتها شروط الحديبية.

وكان انضمام خزاعة إلى معسكر المسلمين نصراً كبيراً للرسول ﷺ ذلك أن جزءاً كبيراً من الأحابيش -الذين كانت قريش تعتمد على قدراتهم القتالية- يعدون من بطونها، وبذلك ضم محمد ﷺ جزءاً كبيراً من هذه القوة إلى جانبه، وأضعف بذلك مركز قريش الحربي.(40)

ويرى توماس أرنولد أن الحروب المتصلة التي كان الرسول ﷺ قد شنها على أهل مكة، قد جعلت -حتى ذلك الحين- القبائل التي تقيم جنوبي هذه المدينة حتى تخوم اليمن بعيدين بعداً يكاد يكون تاماً عن سلطان الدين الجديد. ولكن هدنة الحديبية جعلت الاتصال مع بلاد العرب الجنوبية أمراً ميسوراً في ذلك الحين.(41)

وقد كان لانتشار الإسلام في اليمن في الفترة التي أعقبت الحديبية أهمية خاصة من الناحية العسكرية، فقد جعل قريشاً محفوفة بالمسلمين من الشمال والجنوب وبذلك تقرر

---

(39) هارون، عبد السلام. **تهذيب سيرة ابن هشام** (ت 218هـ)، ط2، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، 1964م، ص258 – 259.

(40) الشريف، أحمد إبراهيم. **مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول**، ط2، القاهرة: دار الفكر العربي، 1965م، ص469.

(41) أرنولد. **الدعوة إلى الإسلام**، مرجع سابق، ص57.

مصير مكة وقريش ائياً، هذا في الوقت الذي كانت قريش قد توخت أهدافاً سطحية دفعتها إليها العصبية الجاهلية وهي رد المسلمين عن زيارة البيت الحرام ذلك العام، ورد الذين يسلمون من قريش بدون رضى أوليائهم، وأن ينالوا ذه الهدنة الاستقرار للتفرغ لتجار م.[42]

ولم يفت الرسولﷺ أن ينتزع من هذه الفرصة الثمينة كل ما يستطيع انتزاعه، فضلاً عن كسب الناس إلى الإسلام وصداقتهم لدولته، صراعاً مع القوى الأخرى المضادة للإسلام، كاليهود الذين تكتلوا في خيبر والمواقع ا اورة لها، والبيزنطيين وحلفائهم العرب الذين ازداد تكالبهم في الجهات الشمالية بازدياد نشاط الإسلام هناك، فضلاً عن التجمعات القبلية البدوية المنتشرة في الصحراء والتي كانت تنتظر الفرصة السانحة لإنزال الضربات باتباعه.[43]

ثم جاءت مكاتبات الرسول ﷺ لزعماء العالم، والتي ربما تكون إحدى نتائج صلح الحديبية نفسه، مؤكدة رغبته عليه السلام في توظيف الاتصال السلمي لتحقيق أهدافه العالمية، ونقل دعوة الإسلام من بيئتها الجغرافية الضيقة إلى العالم كله. ولقد تم إرسال سفراء الرسول ﷺ إلى كل من الحاكم الساساني كسرى (خسرو) والإمبراطور البيزنطي هرقل، والمقوقس حاكم مصر والنجاشي حاكم الحبشة والمنذر الغساني حاكم دمشق،[44] وجاءت تلك المكاتبات حملة إعلامية على النطاق الدولي وأن هذا الدين

---

(42) خطاب، محمود شيت. **الرسول القائد**، ط2، بغداد: دار الحياة ومكتبة النهضة، 1960م، ص190.

(43) الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ). **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1961–1962م، 22/3-23، 27-28، 29، 32-33، 34-36.

ابن سعد: **الطبقات** 85/1/2-87، 89-91، 91-96.

الواقدي، محمد بن عمر، (ت 307هـ)، **مغازي رسول الله**، تحقيق مارسدن جونس، جامعة اكسفورد، 1966م، 722/2-780.

(44) الطبري. تاريخ 644/2-653،

بن خياط، خليفة (ت 240هـ). **تاريخ خليفة**، تحقيق أكرم العمري، النجف: مطبعة الآداب، 1967م، 41/1،

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، بيروت: دار النفائس، 1987م، ص106-114.

ليس دين عرب أو جزيرة عربية فحسب، وإنما هو دين الإنسان حيثما كان، كما أ ا حملت نداء إلى السلطات الحاكمة للاستجابة للدعوة أو السماح -على الأقل- للدعاة بممارسة نشاطهم بحرية، وللشعوب باختيار العقيدة التي تشاء دون قسر أو إكراه. كما أ ا انطوت على إنذار هذه السلطات بفتح الطريق أمام الدين الأخير وإلا فإن القوة ستكون حكماً لتحقيق المطلوب.

وقد كانت هذه السفارات عملاً بديعاً من أعمال الدبلوماسية ولم يكن النبيﷺ -على الأرجح- يتوقع أن يلبي أولئك الملوك الأقوياء دعوته وهو ما يزال يكافح في بثها بين قومه وعشيرته، بيد أن إيفاد هذه البعوث يعد عملاً متمماً للرسالة النبوية، وكان العالم القديم الذي يتجه إليه النبي ﷺبدعوته يقوم يومئذ على أسس واهية تنذر بالا يار من وقت لآخر، وكانت الأديان القديمة قد أدركها الانحلال والوهن، فكانت الدعوة الإسلامية تبدو في جد ا وبساطتها وقو ا ظاهرة تستحق البحث والدرس، ولم يكن عسيراً أن يستشف أولوا النظر ما وراء هذه الدعوة الجديدة من قوى تنذر بالانفجار، وقد كان الانفجار في الواقع سريعاً جداً.

ولم يتح عصر الفتوحات الإسلامية زمن الراشدين رضي الله عنهم مساحة ملحوظة للعلاقات السلمية بسبب من قدرة هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ البشرية على تحقيق جل أهدافها في زمن قياسي، وإسقاط أحد الخصمين الدوليين، وهو الدولة الساسانية في بلاد فارس والمشرق، وإخراج الخصم الآخر (الدولة البيزنطية) من معظم البلاد التي كانت قد أخضعتها لسيطر ا المتطاولة في فلسطين والشام والجزيرة الفراتية ومصر وبعض جزر البحر المتوسط، الأمر الذي لم يتح للبيزنطيين أية فرصة لالتقاط الأنفاس وإعادة ترتيب العلاقات مع الدولة الإسلامية الراشدة فيما يفسح ا ال لمساحات من العلاقات السلمية. ومع ذلك فقد شهد عصر الفتح محاولات للاتصال السلمي وتبادل

المبعوثين بين الطرفين وبخاصة مع الفرس الساسانيين حيث جرى أكثر من حوار بين القيادات الإسلامية وكسرى ورستم[45] لكنها جميعاً لم تأت بطائل.

ومنذ بدايات العصر الأموي بدأت خيوط العلاقات السلمية تنسج بموازاة صفحات الصراع العسكري المتطاول الذي شهدته نقاط التماس طيلة هذا العصر سواء عند خط الثغور في الجزيرة الفراتية والأناضول وشمالي الشام، أم على طول السواحل الشامية والمصرية والإفريقية، أم في جزر البحر المتوسط، والأندلس، وسواحل أوربا الجنوبية.

وبسبب من المشاغل الداخلية التي أخذت الدول الأموية تعاني منها بشكل متواصل، إلى جانب استعادة الدولة البيزنطية شيئاً من تواز ا وقدر ا على أخذ زمام المبادرة، بعد أن قاد ا ضربة الفتح زمن الراشدين إلى الترنح وفقدان التوازن.

بسبب من هذا وذاك عادت الدولة البيزنطية إلى سياسة الهجوم واعتمدت القوة المسلحة حكماً بينها وبين الأمويين، لكنها وجدت -أسوة بالأمويين أنفسهم- أن مواصلة الجهد العسكري أمراً يكاد أن يكون مستحيلاً، رغم الترتيب الأموي الذي أسس له معاوية بن أبي سفيان، وسار عليه خلفاؤه من بعده، وهو تدويخ الدولة البيزنطية بسلسلة متواصلة من الغزوات صيفاً وشتاء، فيما عرف باسم الصوائف والشواتي. ورغم تعزيز خط الثغور وتحويله إلى نقطة ارتكاز ليس للدفاع عن حدود الدولة الأموية فحسب وإنما لمواصلة الهجوم على البيزنطيين وفق مبدأ "الهجوم خير وسيلة للدفاع." ورغم اعتماد البيزنطيين من جهتهم، أسلوب الهجوم المتواصل براً وبحراً لمنع الأمويين من التفرغ لتوجيه ضربة حاسمة ولاستعادة بعض المواقع التي فقد ا الدولة البيزنطية زمن الراشدين.

رغم هذا وذاك وبسبب تزايد مشاكلهما الداخلية واستنـزاف الحرب لقدرا ما المادية والبشرية، ورغبتهما في التفرغ لخصومهما الآخرين في الداخل والخارج، والذين

---

(45) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، 3/498 – 501، 508، 517-521، 521-524، 524-525، 525-526، 528-529.

أفادوا كثيراً من ا ماك الطرفين في صراع متواصل، فإن الأمويين والبيزنطيين كانا مضطرين للبحث عن مكان ما للعلاقات السلمية التي كانت تتدرج بين الهدنة الموقوتة، والصلح طويل المدى، وتبادل الأسرى، والإفادة من الخبرات الثقافية والحضارية عموماً.(46)

وعند مجيء العباسيين وعلى مدى عدة قرون ازدادت مساحات العلاقات السلمية اتساعاً وخصباً جنباً إلى جنب مع الصراع المتواصل وبلغتا حد تبادل الوفود وإرسال المبعوثين والسفراء فيما كان العصر الأموي قد شهد بداياته الأولى.(47)

كما أن المتغيرات الدولية وتعدد القطبية في آسيا وأفريقيا وأوربا أضافت بعداً جديداً حتم على الطرفين، العباسي والبيزنطي، فضلاً عن الأطراف الأخرى: الأموية في الأندلس، والفرنجية في بلاد الغال (فرنسا) توظيف الجهد السلمي والعلاقات الدبلوماسية لحماية مصالح كل طرف، وحفظ التوازن الدولي الذي كان قد وفر لكل الأطراف مظلة مناسبة لتأمين الحدود وإيجاد الحليف المناسب.

ورغم أن العباسيين نفذوا مع البيزنطيين المبدأ الأموي نفسه وهو أن الهجوم المتواصل في عمق الأناضول هو خير وسلة للدفاع، ورغم أ م قاموا في العصور العباسية المتقدمة بحملات دورية ضد البيزنطيين تذكرنا بترتيبات الصوائف والشواتي الأموية، فإ م -أي

---

(46) عثمان، فتحي. **الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري**، القاهرة: الدار القومية، (دون تاريخ)

- شاكر، محمود. **التاريخ الإسلامي: العهد الأموي**، دمشق: المكتب الإسلامي، 1982م،

- سالم، السيد عبد العزيز. **تاريخ الدولة العربية**، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، (دون تاريخ)،

- أبو زيد، علا عبد العزيز. **الدولة الأموية: دولة الفتوحات**، الجزء الثامن من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إشراف نادية محمود مصطفى، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1966م.

(47) حسن، إبراهيم حسن. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط5 و6، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1960 – 1962، 239/3-244، 472-474.

- أبو زيد، علا عبد العزيز. **الدولة العباسة من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط**، الجزء التاسع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إشراف نادية محمود مصطفى، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1966م.

العباسيون- وجدوا أنفسهم مضطرين، بسبب الوضع الدولي الجديد لاعتماد العلاقات السلمية وسيلة لحماية أراضيهم وتحقيق مصالحهم.

فإذا كانت الدولة الند في الأندلس قد وجدت في الفرنجة، خصمها ا اور الذي ما فتئ ينتهز أية فرصة لاختراق إسبانيا وتدمير الوجود الأموي. وإذا كانت الدولة العباسية التي عجزت عن إعادة الأندلس إلى حظيرة الخلافة، قد وجدت في الدولة البيزنطية، خصمها ا اور، نداً لم يكف لحظة واحدة عن انتهاز الفرص لاختراق الحدود العباسية من الشمال، وإذا كانت دولة الفرنجة الكاثوليكية في حالة خصومة سياسية ومذهبية مع بيزنطة الأرثوذكسية، فإن الأطراف الأربعة وجد ا فرصة مناسبة لتنفيذ محالفات ثنائية كل ضد الطرف الآخر، أو في الأقل تحقيق قدر من التعاون والتفاهم في مواجهة الخصم المشترك.

وهكذا ساقت الظروف كلاً من الأمويين في الأندلس، والبيزنطيين في شرق أوربا إلى التحالف في مواجهة العباسيين والفرنجة، وشهدت المرحلة التاريخية حواراً دبلوماسياً طريفاً قدم حالة مبكرة لسياسات الوفاق والتوازنات الدولية. ورغم أن هذا دفع بعض المؤرخين القدماء والمعاصرين من الطرفين إلى المبالغة في تصور حجم التبادل السلمي بين هذه الأطراف، فيما يخرج عن مصداقيته التاريخية، كما حدث -مثلاً- في المرويات الخاصة بالحوار بين الرشيد وشارلمان،[48] فإن ما هو مؤكد أن علاقات ودية بشكل من الأشكال، قد فرضت نفسها بحكم الضرورة ببين الأطراف الإسلامية والأوروبية وثمة شواهد عديدة في مرويات الطرفين تؤكد هذه الحقيقة بما لا يدع مجالاً للشك.[49]

(48) بارتولد، ف. **دراسات في تاريخ فلسطين في العصور الوسطى**، ترجمة عزيز حداد، بغداد: مركز الدراسات الفلسطينية، 1973م، ص21-30، 61-63، وانظر أيضاً:

فوزي، فاروق عمر. **تاريخ فلسطين في العصور الإسلامية الوسطى**، بغداد: دار الحكمة، 1987م، ص103-115.

(49) اليوسف، عبد القادر أحمد. **العصور الوسطى الأوروبية**، 476 – 1500م، صيدا – بيروت: المكتبة العصرية، 1967م، ص102-104.

ومنذ منتصف العصر العباسي ظهرت إلى الوجود قوى إسلامية جديدة أحكمت قبضتها على الشام وفلسطين ومصر والشمال الإفريقي وجزر البحر المتوسط كالفاطميين والسلاجقة، والكيانات المحلية المتفرعة عنهم، فضلاً عن الأيوبيين والمماليك. وقد قدر لهذه القوى بسبب من وقوعها في مناطق ا ا ة مع الغرب أن تأخذ حصة الأسد في تحديد صيغ العلاقات الدولية مع أوربا في الحرب والسلم، وقد بلغت العلاقات الحربية ذرو ا زمن الحروب الصليبية التي استغرقت قرنين من الزمن والتي لم تخل هي الأخرى من بعض حلقات العلاقات السلمية والتواصل الدبلوماسي وبخاصة في عهد الحملة الصليبية السادسة التي شهدت حواراً سلمياً واسع النطاق بين الأيوبيين والجرمان. بل إنه حتى في عهد الحملة الصليبية الثالثة في أواخر حكم الناصر صلاح الدين وجد الطرفان الصليبي والأيوبي أن مجمل الظروف التاريخية تحتم عليهما الكف عن القتال، ولو لأمد محدود، والعمل على عقد صلح يتيح للجانبين الفرصة لالتقاط الأنفاس والتفرغ لحل المشاكل الداخلية. وهكذا عقد صلح الرملة عام 587هـ بين الملك الإنكليزي ريتشارد (قلب الأسد) والسلطان الأيوبي الناصر صلاح الدين.

وعندما تولى العثمانيون قيادة عالم الإسلام زمن قو م، كانت أوربا هي الساحة الرئيسية لتنفيذ سياسا م الحربية والسلمية، على السواء، وقد غطى القتال المساحات الأوسع طيلة العصر العثماني، وعلى مدى يزيد عن القرون الستة (1300– 1914م). وقد اجتاز الجهد العسكري مرحلتين أساسيتين، كانت أولاهما تقوم على الجهاد المتواصل ضد الدول والقوى الأوروبية. ثم ما لبثت الحالة أن انعكست وأرغمت الدولة العثمانية على اتخاذ موقف الدفاع، حيث وجدت نفسها مرغمة -بين الحين والحين- على قبول الدخول في حوار سلمي مع الغرب المتفوق، والتوقيع على معاهدات كانت في معظم الأحيان في غير صالحها، إذ تسللت منها المصالح والامتيازات الأجنبية إلى جسد الدولة العثمانية ونشطت تحت مظلتها القوى الداخلية المعادية للعثمانيين والتي كانت تنتظر الفرصة المواتية للتآمر والانقضاض وإثارة الفتن والاضطرابات التي زادت الدولة ضعفاً على ضعف، ومكنت لخصومها في الداخل والخارج من تدميرها -في اية الأمر- وإلغاء

مؤسسة الخلافة التي كانت رمزاً للتفوق الإسلامي والروح الجهادية والقدرة العسكرية على مجا ة الغرب.

ومهما يكن من أمر فقد عبر تاريخ الدول الإسلامية، منذ عصر الرسالة وحتى سقوط الدولة العثمانية، عن قدرة هذه الدول على اعتماد صيغ الحرب والسلام في التعامل مع الخصوم، في ضوء ثوابت ومعطيات الشريعة الإسلامية التي تتميز بالحيوية والمرونة، ووفق مطالب اللحظة التاريخية. وكانت القوة في معظم الأحيان، هي التي تجعل الحوار السلمي بين المسلمين وخصومهم أكثر قدرة على تحقيق المصالح الإسلامية العليا. وحيثما غابت القوة، أو تعرضت للضعف والتفكك أصبح الحوار –غالباً- فرصة لتحقيق مصالح الخصم وتمكينه من تنفيذ مشروعه التاريخي المتواصل، وكسر شوكة الإسلام، وتفتيت الأمة الإسلامية.

الخاتمة

ما بين "صراع الحضارات" لصموئيل هنتنجتون الذي يؤكد حضور "التاريخ"، و" اية التاريخ" لفرنسيس فوكوياما الذي يلغي "التاريخ"، هوة واسعة وزاوية منفرجة قد تبلغ 180 درجة، وتلك هي إحدى أزمات العقل الغربي سواء في تنظيراته، أم عقائده أم سياساته. إنه على ما يبدو معتقل في حتمية "إما هذا أو ذاك": إما الصراع وإما الحوار، بقدر تعلق الأمر بالموضوع الذي بين أيدينا. بينما يكسر الإسلام هذه المقولة الخاطئة ويقدم بدلاً منهما مبدأ "هذا وذاك": الصراع والحوار معاً. وها نحن قد رأينا عبر صفحات هذا البحث إمكانية حضور الفعاليتين معاً، سواء في تأسيساتنا العقدية والتشريعية أم في تاريخنا على امتداده الطويل.

إ ا -في بدء التحليل و ايته- "الوسطية" التي يتميز ا هذا الدين، والتي يمكن أن تعتمد معياراً أو منهجاً نتعامل بموجبه مع سائر الظواهر والخبرات: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً.﴾ (البقرة: 143) والوسطية هنا ليست موقعاً جغرافياً، ولكنها موقف عقدي واستراتيجية عمل، ورؤية

نافذة لموقع الإنسان المؤمن في الكون والعالم؛ إ ا القدرة الدائمة على التحقق بالتوازن وعدم الجنوح صوب اليمين أو الشمال، ومن خلال هذه القدرة يتحقق مفهوم الشهادة على الناس، لأ ا تطلّ عليهم من موقع الإشراف المتوازن الذي لا يميل ولا يجوز. إن الغربيين وهم يحاوروننا أو يصطرعون معنا لن يكون بمقدورهم أن يخرجوا من جلودهم؛ أن يتجاوزوا التأثيرات الدينية والثقافية؛ أن يناقضوا مطالبهم السياسية والاستراتيجية؛ أن يتخلوا عن هيمنتهم ومصالحهم الاقتصادية، بل -وهذا هو الأهم- أن يفتحوا منافذ وثغرات في بنيا م الحضاري ذي المكونات النصرانية والموجهات اليهودية بموازاة الرؤية العلمانية التي قد تبلغ في كثير من الأحيان حافات المادية التي ترفض الغيب وتتنكر لله.

وأخشى ما يخشاه المرء في ختام بحث كهذا، أن تنــزلق الدعوة إلى (الحوار) بأصحا ا صوب إحدى اثنتين، فأما أولاهما فواضحة بينة وهي التنازل بدرجة أو أخرى، عن بعض ثوابتنا وخصوصياتنا التي تميزنا عن أبناء الديانات الأخرى، تحت ذريعة التقريب، وتذويب الحواجز الدينية بين الأمم والشعوب. وأما ثانيتهما، فهي أشد خفاء وأبعد عن التكشف، وهي تذكرنا بتلك المحاولات (المشبوهة) التي أرادت بدعو ا إلى (التسوية) بين الأديان، أو -في الأقل- إضعاف الحواجز القائمة بينها، الإجهاز على الخصوصية الإسلامية من جهة، وإعطاء المبرر والشرعية لاستمرارية الأديان المحرفة، وربما الاعتراف بمعطيا ا، أو بجانب منها على الأقل، فيما قد يتناقض ابتداء مع قاعدة هذا الدين القائم على التوحيد المطلق الذي لا تشوبه أية شائبة من شرك أو تعددية أو وثنية.

إن قنوات التواصل مع الآخر كثيرة جداً وأغلب الظن أن العديد من الباحثين قد تحدثوا عن جوانب شتى منها. ومن خلال هذه القنوات يمكن العبور إلى الآخر والحوار معه، والوصول -ربما- إلى نتائج في غاية الأهمية، لكن ذلك كله يتحتم ألا يكون على حساب الثوابت التي لا مهادنة فيها ولا مجاملة.

الأطر المعلوماتية لتداول المعرفة الإسلامية
في زمن العولمة

حسن مظفر الرزو*

مقدمة:

إن الخطاب الإسلامي (بجميع تجلياته المعرفية) هو محور السلطة، ومصدر المعرفة المطلقة، وضابط السلوك، ومحدد الرؤية الشاملة للمسلم إزاء الكون وظواهره. إن سيادة مفاهيم مجتمع المعلومات في عصرنا الراهن قد أفرزت جملة من المتغيرات الجديدة في شبكة العلاقات المقيمة بين منظومة تقنيا ا والمنظومة المعرفية. وقد برزت على ساحة شبكة العلاقات هذه جملة من الاصطلاحات المعرفية-المعلوماتية المستحدثة، مثل: ثلاثية البيانات-المعلومات-المعرفة، والفائض المعرفي، والقيمة المضافة للمعرفة، وقواعد المعلومات الذكية، والنظم الخبيرة، وغيرها التي تؤشر على بزوغ فجر جديد لآليات وطرائق تداول المعلومات والمعرفة في عصر العولمة. وما زال الكثير يتصورون علاقة الدين بتقنيات المعلوماتية محصورة بنطاق النشر الإلكتروني الإسلامي، ونشر الدعوة في مواقع متخصصة على شبكة الإنترنت. بقول آخر تنحصر النظرة إلى العلاقة الدينية- المعلوماتية في إطار ثنائية تقنية المعلومات كأداة للدين فحسب.

بالمقابل تعمل تقنية المعلومات، بلا هوادة، على تحطيم الحواجز المعرفية التي أقامتها التقنيات الفكرية التي سبقتها. ويمكن إرجاع ذلك إلى أن المعالجة الآلية لفصائل المعارف المختلفة تتطلب مستويات أعلى من التجريد، وكلما ارتقى التجريد إلى مراتب أعلى،

* أستاذ مساعد، مدير المكتب الاستشاري العلمي، كلية الحدباء الجامعة، الموصل، العراق halrizzo@yahoo.com.

تلاشت الفوارق بين المعارف المتخصصة، وأصبحت هذه المعارف بالتالي أكثر قابلية للتلاقي والتلاقح فيما بينها.[1]

لقد أصبح الخطاب الثقافي والمعرفي بوقتنا الراهن منظومة بالغة التعقيد وبحاجة الى معالجة رصينة ومحكمة. وعالم عولمي مغاير يعني بداهة مثقفاً جديداً بأساليب تفكيره، وآلية المنطق الذي يوظفه في صياغة القواعد الحاكمة لصلته بالآخر الذي يقيم في بيئته، مع وجود حاجة إلى إعادة تشكيل موارده المعرفية لكي تتجاوب مع آلة المعرفة الجديدة، التي تزيل اللثام عن الخريطة المعرفية العربية الكامنة وراء زحمة المتغيرات الجديدة. وتفتقر عملية تناول مسألة اقتصاد المعرفة إلى خلفية علمية رصينة وخبرة عميقة بالتقنيات التي أفرزها الخطاب المعلوماتي المعاصر لامتلاء منطقة التداخل بين منظومتي تقنية المعلومات والاقتصاد بالعديد من العقبات التي تثير جملة من المسائل الاقتصادية التي بدأت بالظهور على ساحة الاقتصاد العالمي المعاصر في ظل تيارات العولمة السائدة.

لقد برزت أهمية المعلومات بالموازين الثقافية، والسياسية، والاقتصادية في ضوء تعدد مستويات دلالة محتواه داخل منظومة الإنترنت، وشبكات الاتصال المقيمة في جل مساحة النشاط الإنساني، فأضحت سلعة وخدمة معرفية، تعد قواعد بيانا ا، وبرمجيا ا التطبيقية موارد اقتصادية مهمة. وأضحت المعلومات بمنظور عصرنا الراهن وسيلة للتخاطب مع الغير، ومالاً، ومورداً تنموياً خصباً يفوق في أهميته الموارد المالية التقليدية، ومحوراً أساسياً لعمليات التنمية الاقتصادية، والتقنية، والاجتماعية في ا تمع المعاصر. وعليه، فإنه في ظل المفاهيم الجديدة التي أفرزها مجتمع المعلومات سوف تتزايد أهمية المعرفة كمورد أساسي للدخل القومي، وإلى تزايد الطلب على إبداع الفكر العلمي والثقافي، من أجل إنتاج سلع معرفية مبتكرة ذات قدرة تنافسية عالية في السوق. وستبرز في هذه البيئة الاقتصادية الجديدة أهمية التراث العلمي الإسلامي، وستحتل اللغة موقعاً متميزاً في المنظومة الاقتصادية كنتيجة منطقية للمكانة التي ستتبوؤها صناعة المعرفة الإسلامية بمجالات ترسيخ الركائز العقدية والشرعية با تمع الإسلامي، وسيادة أنشطة التعليم والإرشاد الديني، أو تعميق ثقافة المسلم المعاصر بمفردات المنظومة الثقافية والتاريخية الإسلامية، وعكس الصورة

---

[1] علي، نبيل. **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،2001، ص265.

الصحيحة للدعوة الإسلامية تمع المعلومات الذي يقيم على تخوم شبكة المعلومات أو يبحر بين مواقعها المختلفة.

أولاً: الموارد المعرفية بمنظور معلوماتي:

أفرزت تقانات المعلوماتية -التي تسود عصرنا الراهن- جملة من المفاهيم الجديدة التي حملت تأثيرات ملموسة على جلّ الأنشطة الاتصالية المقيمة في ا تمع المعاصر. فبرزت اصطلاحات: البيانات، والمعلومات، والمعارف بوصفها موارد جديدة للمنظومة المعرفية. وتظهر بجلاء الأهمية المتزايدة للمعلومات في ضوء تعدد الأدوار الاقتصادية لها، فالمعلومات سلعة اقتصادية، وخدمة اقتصادية، وبرمجيا ا وقواعد بيانا ا ومحتواها بمنـزلة أصول اقتصادية، علاوة على كو ا مورداً حيوياً مسانداً لجميع الأنشطة التنموية الأخرى.[2]

تلعب البيانات Data دوراً هاماً في حياة ا تمع، وتتألف البيانات من حقائق، أرقام، مخططات، ورموز يمكن من خلالها وصف الأفكار، والكائنات Objects، والمواقف[3] واستخدم اصطلاح المعلومات لصياغة حد فاصل بين ركام البيانات التي تنشأ عن جملة الأنشطة البشرية، وبين عملية استثمارها وإحالتها إلى حقائق تحمل قيمة عبر جملة من الآليات التي تنحو باتجاه اختيار شرائح محددة من البيانات المتوفرة، فيصار إلى تصنيفها، وتبويبها، على ضوء متطلبات الجهة المستفيدة منها التي تتحدد بطبيعة المشكلة القائمة، والمتغيرات الزمانية، والمكانية التي تحيط ا، وطبيعة المهمة التي قد أنيطت ا.

على ضوء ما ذكر يمكن تعريف المعلومات بأ ا عبارة عن مجموعة الحقائق، والآراء التي تنشأ عن أنشطة الفرد بوصفه منتجاً لها أو مستفيداً منها. أما المعارف فتسمو فوق المعلومات باشتمالها، بجانب المعلومات، على الخبرات والقدرة على الاستنتاج، واستخلاص الحكمة من قلب الضوضاء المقيمة في ساحة البيانات عبر المعالجة الذكية التي توظفها تقنيات هندسة المعرفة والذكاء الحاسوبي-الاصطناعي للمعلومات.[4]

---

2 علي، نبيل. **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، مرجع سابق، ص93.

3 Arnold, R.R et.al. **Modern Data Processing**, 2nd ed., NJ: John Wiley & Sons, 1972.

4 علي، نبيل. **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، مرجع سابق، ص71

يعمد المرء إلى إنتاج معارف ومعلومات جديدة من سيل البيانات الذي يتدفق إليه، ويستخدم بعضها للتواصل مع البيئة المحيطة به، من خلال الخطاب الذي ينشئُه مع الغير، عبر الوسائط المكتوبة، أو المسموعة، أو المرئية والوسائط المتعددة. ويباشر المرء إدارة سيل المعلومات الواردة إليه وتنظيمها طبقاً لأنموذج ذاتي يمثّل حصيلة المعارف والخبرات الشخصية فينشئ من خلالها شبكة من العِلاقاتِ المنطقيةِ التي يمكن أن يطلق عليها اصطلاح قاعدة المعرفة، لكي يستطيع من خلالها ترجمة المعلومات المتوفرة لديه إلى قدرة ذاتية على عمليتي التحليل والتركيب اللتين توفران له عنصر الخبرة العميقة والبصيرة النافذة عند التعامل مع مفردات البيئة المحيطة به.

لا يقتصر استخدام اصطلاح المعلومات على لغة الخطاب المنطوق (لغة التعبير المدون - اللغة الطبيعية) فحسب بل يشمل جميع أنواع الإنتاج الإنساني التي تتجه إلى الغير، كالأعمال الفنية، وتعابير الوجه، وغيرها من مفردات النشاط البشري التي يلازم كل منها انطباعاً لدى الآخر فيكسبه معرفة جديدة.[5]

وقد ازداد الاهتمام بالمعلومات خلال العقد الأخير من القرن العشرين، وأضحى موضوعاً تتناوله المؤسسات الأكاديمية بشتى مناحي الفكر الإنساني: كالفلسفة، والفيزياء، وعلم الأحياء، واللغويات، وعلوم الحاسوب والمعلوماتية، والإلكترونيات وهندسة الاتصالات، وعلوم الإدارة، والعلوم الإنسانية بمختلف ميادينها المتفرعة. إن التغييرات الجديدة التي أفرز ا علوم الحاسوب قد أنشأت مفاهيم مستحدثة، جعلَت من المعلومات مورداً خصباً لجملة من الفعاليات، والتقنيات التي وجدت وراء حروف الأبجدية ميداناً ثرياً لإنشاء مفاهيم، وعلاقات، وسبر بنية الجملة، ودلالة المفاهيم بالشكل الذي نبه الإنسانَ المعاصر إلى الثروة الهائلة التي تكمن وراء أكداس النتاج الفكري البشري المتناثرة، إذا ما تم التعامل معها بوصفها نظاماً متسقاً، تحكمه قوانين المنطق المعلوماتي الجديد؛ لقد أصبحت المعلومات وفق هذا المنظور الجديد مورداً، وثروة لا تنضب لمن أحسن استثمارها!

---

5 **Encyclopedia Britannica 2002**, Multimedia Edition, 1993-2002.

وقد نشأت عن ظاهرة طغيان المعلوماتية على جلّ أنشطة الإنسان المعاصر مفاهيم جديدة، منها اعتبار النتاج الفكري مورد الموارد[6] فأضحت المعلومات تصنف كأحد المكونات الرئيسة للبنية الاقتصادية للمجتمع الجديد. وسادت مفاهيم تصنيع المعلومات، والسيطرة عليها، ومعالجتها ثم استثمارها في شتى الميادين المعاصرة، وتبوأت مكان الصدارة في اهتمامات معظم بلدان العالم. فأصبح الإنسان المعاصر يعتمد اعتماداً كلياً على أوعية المعلومات بوصفها مورداً خصباً يمكن من خلالها تحقيق الأهداف، إضافة إلى كو ا وعاء استراتيجياً تنمو من خلاله مفاهيم جديدة بين أفراد عائلتي المعلومات والتطبيقات الميدانية بشتى اختصاصا ا. وتسعى المؤسسات الاقتصادية، بالوقت الراهن، إلى إكساب المنتج المعرفي والإبداعي طابع السلعة التجارية، وبالتالي التوجه صوب إعادة تشكيل المؤسسات الثقافية في قالب النمط الإنتاجي-الاقتصادي.

ثانياً: آليات المعالجة المعلوماتية-المعرفية لموارد الشريعة:

تجاوزت عملية تجديد العقل العربي الإسلامي مرحلة كو ا مطلباً معرفياً صرفاً، بعد أن أصبحت مقوماً أساسياً لتأهيل مجتمعنا الإسلامي لدخول الساحة الفسيحة لعصر المعلومات، في وقت باتت مجمل العدة المعرفية المتوفرة لدى جمهرة العقول -التي توظف الخطاب الإسلامي في معالجة مسائل العصر- تفتقر إلى الحد الأدنى المطلوب تمع المعلومات والخطاب السائد في الفضاء المعلوماتي للإنترنت.

وتعد المعلومات محوراً للمعرفة الإسلامية وأداة لها. ولا يخفى علينا جميعاً أن المعرفة الإسلامية -مفهومها الشامل بعيداً عن دائرة البناء العقدي والشرعي الذي يمارسه جهابذة العلماء وأساطينهم- تمتلك أكثر من تعريف ودلالة يجمع بين كو ا منهجاً للتعامل مع الذات والآخر الذي يقطن في بيئتها. ولكي نمهد لعملية المعالجة المعلوماتية للمعرفة الإسلامية سنبدأ في تصنيف التعاريف الممكنة لها من وجهة نظر معلوماتية بحتة، بعيدة عن المعالجات العقدية والشرعية التي تغص ا كتب الأصول لعلماء أمتنا رحمهم الله تعالى.

---

[6] ايدروج، الأخضر. "صناعة المعلومات وديناميكية التسويق للخدمات المكتبية"، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: **المجلة العربية للمعلومات**، المجلد السابع عشر، العدد الثاني، 1996.

1. **المعرفة الإسلامية بوصفها أيديولوجيا:** تعرف المعرفة الإسلامية في هذا الإطار بصفتها المنظار الذي يرى المسلم من خلاله ذاته ومجتمعه، ويوظفها معياراً لإصدار الأحكام بصدد الوقائع التي تحيط بمجمل أنشطته. ويمكن أن ننظر إلى أدوات المعلوماتية ذا المنظار، حيث سيتم توظيفها في معالجة الكم الهائل من البيانات والمعلومات التي تحيط بنا بواسطة أدوا ا المستحدثة لكي تكثف وعينا، وترشد سلوكنا داخل دائرة المنظور الإسلامي العقدي والشرعي الذي نبصر الكون من خلاله، ونصدر أحكامنا النقدية بأدواته.

2. **المعرفة الإسلامية بوصفها نسقاً إجتماعياً:** قوامه القيم والمعتقدات والمعارف والآداب والعادات والممارسات الاجتماعية، والأنماط المعاشية التي ينبغي أن تنصبغ ا حياتنا الاجتماعية بوصفنا أفراداً في ا تمع الإسلامي. ولا شك بأن للمعلوماتية وأدوا ا دوراً فاعلاً في تأسيس هذا التعريف من خلال الأنساق التي تقيمها عند معالجة المعلومات، وعرضها على شبكات المعلومات بحيث تتلاءم مع متطلبات الثقافة أو النسق الاجتماعي الذي تنتشر على مساحته وتشعباته.

3. **المعرفة الإسلامية بوصفها تواصلاً:** من خلال نقل أنماط التجربة الدينية، وممارسا ا، وسننها، وآدا ا، بين من يشاركوننا بانتمائهم إلى الدين الإسلامي الحنيف، في وقتنا الراهن، وكذلك الأجيال القادمة. وهناك اتصال مباشر بين شبكات المعلومات وأدوا ا، والمعالجات المعلوماتية على طريق إرساء التواصل العقدي، والتعبدي، وأنساق الرموز التي سيتم من خلالها انتقال سنن العبادات والمعاملات بين أفراد الجيل ذاته، والأجيال المتعاقبة.

4. **المعرفة الإسلامية بوصفها انتماء:** يعبر من خلالها عن طابع الحياة اليومية التي تمارسها الجماعة المؤمنة، والوشيجة التي تربط أفراد ا تمع الإسلامي. وتعد تقنية المعلومات وسيلة فاعلة للمحافظة على التراث المعرفي الإسلامي، ورصد الحياة اليومية علاوة على ما تقدمه من دعم لموارد الشريعة، واللغة العربية التي تعزز انتماء المسلم لدينه، وحفاظه على هويته العقدية.

5. **المعرفة الإسلامية بوصفها دافعاً:** يبث العزيمة في روح المسلم والرغبة في الإبداع، والابتكار، والانتصار ضد صنوف الظلم، وهنا يبرز دور شبكة الإنترنت كسلاحاً يمتلك أكثر من بعد معرفي في حسم ا ا ة الفكرية، وابتداع أدوات مستحدثة لممارستها.

6. **المعرفة الإسلامية بوصفها حصاداً متجدداً:** يتم معاودة قراءة نصوص مواردها الخصبة، وإعادة تشكيل مفاهيمها، بعد تثوير تربتها الغنية بالمعاني والدلالات، لتجديد توظيف واستخدام ماد ا في مجمل مفردات الحياة اليومية المعاصرة.

ومهما تعددت التعريفات، وتباينت في ظاهرها، تبقى المعرفة الإسلامية ذلك الموضوع الحاضر على الدوام ويفتقر إلى مزيد من المعالجة المتأنية لتقطير محتواه في مخرج معلوماتي يمكن تداوله في دائرة مجتمع المعلوماتية، والشبكات الحاسوبية الشاملة. ولم تعد معرفتنا بنسيج المعرفة الإسلامية فقهاً، وعقيدة، تتمثل بالتجليات السطحية للألفاظ، والعبارات، والنصوص. فتحت ظاهر سطحها، ترقد بنية عميقة متعددة العناصر والمستويات، ونسق معرفي من العلاقات التي تربط بصلة وشيجة بين الألفاظ والمعاني مبنى ومعنى، وبين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية، وهذه العلاقات ليست علاقات اعتباطية عشوائية، فوراءها يكمن فحوى الخطاب، وعلة التشريع الذي يفتح الأبواب المشرعة أمام ا تهد الذي يتعامل مع مفردات الواقع الجديد، ومسائله الجديدة التي باتت تثقل كاهل المسلم المعاصر، وتفتقر إلى إجابة واضحة ترتكز إلى النسق المعرفي الأصيل للدين الإسلامي الحنيف.

ويمثل الخطاب الديني حالة خاصة إزاء حالات الخطاب المعرفي الأرضي، ويتجاوزه من حيث مورده الإلهي، الذي يورثه مكانة خاصة تجعله في أعلى سلم المعارف المطروحة أمام العقل البشري، والسمات الفريدة التي يمتاز ا مبناه المعجز، ومعانيه متعددة المستويات، وأثره الواضح على النسق اللغوي في حدود اللغة العربية، ما بعدها، وما وراءها، وما فوقها؛ وهو الأمر الذي يجعل من هذا الخطاب حالة فريدة، تمثل تحدياً قاسياً سواء للمفسرين، والفقهاء، والأصوليين، وجميع من ينهلون من خطابه المعرفي الثري عند محاولة التقرب من حماه، ومعالجة مفرداته، وموضوعاته.

وتتهيأ نصوص التراث العربي الإسلامي حالياً للقاء مثير مع تقنيات المعلوماتية، والتي تتكاتف بالوقت الراهن مع علوم المعرفة، واللسانيات، والرياضيات الحديثة دف تحويل

النصوص إلى بنى رمزية يمكن تمثيلها رياضياً ومنطقياً وهندسياً، وذلك كخطوة أساسية لمعالجتها آلياً بصورة جادة، تنفذ من ظاهر النص إلى دلالته العقدية والشرعية، حيث عمق المضمون وتعدد دلالاته، ومن القرائن الظاهرية إلى الآليات الدفينة التي تعمل داخل النص، كيف نفهم بوضوح كيف تتأثر بنية هذا النص وخطابه الشرعي بالعلاقات التي تربط ظاهره بدلالته، وعلاقاته مع خارجه. إن القواعد التي ستحكم آلية التعامل مع الموارد المعرفية الإسلامية يجب عليها أن تسترشد بالقواعد الحاكمة الآتية:

- لا فصل بين الشكل والمضمون، فكل تغيير في الشكل يورث المضمون تغييراً في عملية صنع معانيه، وطمس العلاقة الحميمة بين الظاهر والباطن.
- إن النص عبارة عن ظاهرة رمزية تتحدد ماهيته بعلاقته مع الخطاب الذي يقطن في عباراته، أكثر من تحديدها بمضمون كامن في جوفه.
- ليس النص عبارة عن سلسلة من الكلمات، والجمل، والفقرات، بل هو نسيج متلاحم يتسم ببنية معقدة متعددة المستويات، تسودها شبكة كثيفة من علاقات الترابط اللغوي، والدلالي، والتماسك المنطقي المحكم. وبالتالي لا يكون معنى الجملة حصيلة لتجميع معاني ألفاظها.
- لن تفلح اللغة بمفردها في حل مغاليق النص الشرعي ما لم نعرج إلى الموارد الشرعية الأساسية التي يستمد النص منها دلالته.
- لا توجد ثمة نهاية للنص فتتحدد دلالته وفقاً لسياقه داخل الخطاب الشرعي، مما يترتب عليه إعادة تأويله وتفسيره، وفقاً لمقتضيات هذا السياق، وهو الأمر الذي يضمن للنص دوام تجدده، فيجتذب مضامين جديدة تفد إليه من دائرة البيئة التي تحيط به.

ثالثاً: معالجة أولية لرأس المال المعرفي بميدان الحديث النبوي:

إن الموارد المعرفية الإسلامية التي تتوزع بين علوم القرآن، وكتب السنة الصحاح ومسانيدها، والتراث الفقهي والعقدي الإسلامي الخصب، باتت بحاجة ماسة لإعادة تشكيل مفرداتها، بحيث تتلاءم بعرض مضامينها مع التقنيات المعلوماتية المعاصرة، والتي

بدأت بإبعاد الكتاب التقليدي من ساحة التداول في عملية تداول المعارف والعلوم. لذا فإن المستقبل القريب سوف يطرح أمامنا مجموعة من المعالجات المعلوماتية لمعرفتنا الإسلامية التي قد تمارسها جهات غير إسلامية تنوي جني أرباح من هذه المعالجة أو محاولة تغيير الهيكلية المعرفية لعلومنا الإسلامية التي ترتبط بعقيدتنا، وتعاملنا مع خطاب الوحي.

وقد بات من الضروري التفكير في تقعيد أنموذج معرفي لخطاب الوحي يستثمر مادته من موارد الشريعة، وأقوال الفقهاء، والمحدثين، والمفسرين، على أن يتناسب بأسلوب عرضه مع تقنيات المعلوماتية المعاصرة. ولكي لا نضيع في معالجات تفصيلية حاولنا التركيز على معالجة الأنموذج المعلوماتي للسنة النبوية المطهرة.

إن موارد الأنموذج المعلوماتي لحوسبة السنة النبوية تؤلف البنية الهيكلية التي يتكئ إليها، والتي تنبثق عن طبيعة العلاقات القائمة بينه، وبين بقية موارد علوم الحديث النبوي التي يستنبط منها مفاهيمه المعرفية. ولما كانت المعرفة الحديثية منتشرة في أعداد كبيرة من الكتب الصحاح، والمسانيد، والمصنفات في علوم الحديث ومصطلحه فإن جل النشاط المعلوماتي سيبدأ من هذه الموارد المباركة، بوصفها الأساس الذي ستنشأ على أرضيته القواعد الحاسوبية المستخدمة في إصدار الأحكام المختلفة بصدد الوقائع العلمية الحديثية.

إن عملية اقتناص المفردة المعرفية الحديثية من مواردها الأصلية بحاجة إلى دراية، وخبرة عميقة في ميدان علوم الحديث حيث تظهر الحاجة إلى المتخصصين في هذا المضمار بعملية انتقاء النصوص، وتبويبها، ومعالجتها وفق مفاهيم أئمة الحديث في كل عصر من العصور. أما في مضمار المعالجة المعلوماتية فيأتي دور مهندس المعرفة الذي يعمد إلى تبويب هذه المفردات إلى أقسام رئيسة:

البيانات:

بصورة عامة يستخدم اصطلاح البيانات Data لوصف الكائنات،[7] والأرقام، والإحصائيات، وغيرها... التي تصلح للخزن أو المعالجة في البيئة الحاسوبية. وعليه ستتألف

[7] يطلق اصطلاح الكائن Object في ميدان المعلوماتية على كل مفردة تمتلك هوية تميزها عن بقية الكائنات المقيمة معها من خلال الخصائص Properties النوعية أو الكمية التي تمتلكها، فالكتاب كائن، والكلمة كائن.

البيانات الحديثية من أية مفردة معرفية تستخدم في ميدان علوم الحديث، مهما كانت طبيعة الاستخدام، مع استبعاد طبيعة العلاقات القائمة بينها وبين غيرها من المفردات السائدة في هذا العلم. لذا فإن المفردات التي تتعلق براوي الحديث، كالاسم، واللقب، والكنية، وسنة الولادة والوفاة، وأسماء الشيوخ الذين تلقى عنهم علومه، وأسماء التلاميذ الذين نقلوا الرواية عنه، وغيرها من المفردات هي بيانات تتعلق براو الحديث، لكو ا واضحة بذا ا، وقابلة للخزن في وسائط خزن البيانات المتاحة على الحاسوب.

المعلومات:

استخدم اصطلاح المعلومات لصياغة حد فاصل بين ركام البيانات التي تنشأ عن جملة الأنشطة البشرية، وبين عملية استثمارها وإحالتها إلى حقائق، بذلك أضحى تعريف المعلومات بأ ا عبارة عن جميع أنواع البيانات التي تم تجميعها بالملاحظة، أو المراقبة، أو التدوين (مسموعة كانت أم مرئية) وتمتاز بكو ا قابلة للمعالجة بتقانات الحاسوب والآليات المعلوماتية المتاحة فتتحول إلى خطاب يحمل دلالة معرفية قابلة للتفسير، والتداول بما يضمن إكساب الجهات التي تستخدمها معارف، أو حقائق قابلة للاستثمار في شتى ميادين الأنشطة المعاصرة.[8]

وفي ضوء ذلك، يمكن إنشاء المعلومات عن رواة الحديث، عبر معالجة حديثية تصنف على أساسها طبقا م، وفق بعد زمني، أو عن طريق توظيف البيانات المتوفرة عن ثبوت لقاء المحدث وسماعه عن محدث آخر، فتتحول البيانات الخام التي تصف المحدث إلى معلومات قابلة للاستثمار من قبل العاملين في ميدان الحديث النبوي عند ظهور الحاجة إلى إصدار حكم بصدد عدالته.

المعارف:

تمتاز المعرفة بكو ا عملية تقطير للبيانات، والمعلومات لإنتاج قواعد منطقية تصلح للتوظيف في تجاوز عقبات مماثلة، أو توليد سلوك ذكي يتسم بالخبرة والحنكة في معالجة

---

8 الرزّو، حسن مظفر. "هندسة المعرفة: ماهيتها وتطبيقاتها"، **المجلة العربية للعلوم**، ع 32، مج 16، 1998، ص34.

المواقف. لذا فإن عملية توصيف المعرفة تشمل: اختزان المفردات، واختيار الآليات المناسبة لمعالجة البيانات والمعلومات، وفق شبكة العلاقات والقواعد التي تربط بين هذه المفردات في أنموذج معلوماتي تتكامل فيه الأواصر القائمة بين هذه المفردات بالشكل الذي يوفر بيئة برمجية متكاملة تمتلك القدرة على صنع قرار يستثمر محتويات قاعدة المعرفة في تحقيق الغايات المحددة له.

جدول رقم (2) مكونات رأس المال المعرفي الإسلامي

المادة	الفقرة	طبيعة المعالجة المعلوماتية	القيمة الاقتصادية
موارد المعرفة الحديثية	1. موارد السنة النبوية رواية ودراية.	لا تفتقر إلى معالجة معلوماتية معرفية بل إلى عملية توثيق تقليدية.	ترتبط بمحتوى النص ومرجعيته.
	2. إعادة صياغة الموارد لإنتاج نسق معرفي جديد.	بحاجة إلى صياغة هيكلية لقواعد البيانات واعتماد مفاتيح تتلاءم مع النسق المعرفي.	قيمة مضافة تعتمد على محتوى وطبيعة النسق المعتمد في المعالجة.
	3. إنتاج معرفة حديثية.	إنشاء قواعد معرفية تستثمرها نظم خبيرة متخصصة في إصدار الحكم بميدان علم الحديث دراية أو رواية.	قيمة مضافة بحسب طبيعة المهام المعرفية التي ينفذها النظام الخبير.

رابعاً: ركائز استنباط المعرفة الاسلامية:

استأثر اصطلاح المعرفة Knowledge باهتمام الفلاسفة، والمفكرين في بدايات بزوغ التيارات الفلسفية العقلية في القرون الوسيطة، ثم عمد إلى سبر محتواه علماء النفس في بدايات هذا القرن، وأخيراً أضحى الاصطلاح ضمن قائمة اهتمامات علوم الحاسوب والذكاء الاصطناعي حيث بات أساساً تفتقر إليه البرمجيات الحديثة التي يحاول المتخصصون -من خلالها- محاكاة القدرات العقلية للكائن البشري.

من أجل هذا حفلت المراجع الفلسفية، والعلمية بأكثر من تيار في تعريفها، إلا أن الحصيلة النهائية للآراء المنقولة في هذا المضمار تتفق على أن المعرفة لا تعني أكداس المعلومات المتناثرة بين طيات المراجع العلمية وقواعد البيانات العملاقة، بل هي عبارة عن فعالية موجهة تهدف إلى تصنيف البيانات، وتفسيرها، ومعالجتها، لجعلها صالحة للتطبيق الميداني، مع إمكانية توسيع آفاق استخدامها لإيجاد حلول بديلة لعقبات جديدة محتملة.[9]

على ضوء هذا التعريف الاصطلاحي فإن المعرفة تتألف من: أ. الوصف الرمزي للتعاريف الخاصة بالمتغيرات قيد الدراسة، ومن شبكة العلاقات القائمة بين هذه المتغيرات، وأخيراً من الطرق الإجرائية المستخدمة لتوظيف الرموز العلمية وشبكة العلاقات القائمة بينها لإنشاء هيكل معرفي قابل للتطبيق.

يمكن تقسيم مفردات المعرفة إلى عدة محاور:

1. المعرفة الإجرائية Procedural Knowledge والتي تتضمن المهارات الخاصة بإجراء نشاط عقلي محدد، لذا يقال عنها بأنها تغطي قطاع " تعرف كيف."

2. المعرفة بدلالات الألفاظ Semantic Knowledge وتشمل إدراك الكلمة مبنى ومعنى، والعلاقات البنيوية للكلمة في هيكلية الجملة، وكيفية إنشاء القواعد، والمعاني، والحقائق من هذه المفردات اللغوية.

3. المعرفة العرضية Episodic Knowledge وتستقر هذه المعرفة في سلسلة الأحداث العارضة والعلاقات المؤقتة القائمة بين هذه الأحداث، والتي تظهر الحاجة المستمرة إلى استرجاعها حسب الحاجة القائمة لها، مثل المهارات المطلوبة لتشغيل الحاسوب، أو إجراء عمليات حسابية محددة والتي لا تتطلب استذكارها بصورة دائمة بل تستثمر هندسة المعرفة العرضية على طريق تحقيق ذلك.

4. المعرفة البيانية (التصريحية) Declarative Knowledge وتشمل القدرات العقلية التي تتيح للإنسان التصريح أو بيان ما لديه من معارف للعالم المحيط به. إن هندسة المعرفة

---

[9] Adeli, Hojjat. **Knowledge Engineering**, 1st Edition, New York: McGraw Hill, 1990.

من هذا النوع تمثل الجسر أو الوصلة التي تنتقل عبرها خبرات ومعارف المتخصصين إلى الآخرين، وتصبح قابلة للتداول في الكتب وا لات، ودائرة الحوار.

لا تقتصر المعرفة البشرية على ما ذكر، فهناك ميدان ما وراء المعرفة Meta-Knowledge والتي تتضمن قدرة الكائن البشري على تحديد ما يتوفر لديه من معارف، وأساليب توظيف هذه المعارف عند ظهور الحاجة لها. تقع هذه المعرفة في حيز القدرات الكامنة لدى الكائن البشري، والتي تبزغ عند الحاجة، ودون سابق إنذار.

إن توظيف مبادئ المعرفة على طريق حوسبة نصوص الحديث النبوي الشريف، لتحقيق البعدين المعرفي والاقتصادي لهذا المورد الشريف سوف يسير على المنهج المعلوماتي الآتي:

- جمع البيانات التي تشكل المبادئ التي تستند إليها مفردات ومبادئ علوم الحديث، وتحليلها، وتبويبها، وتصنيفها بطريقة تتميز خلالها الحقائق Facts التي لا تقبل النقض، والقواعد العامة التي يمكن توظيفها للتعامل مع هذه القواعد لإنشاء مفاهيم معرفية قابلة للاستثمار.
- صياغة الأسس العلمية لوصف المعرفة الحديثية بجميع مراتبها بحيث يمكن نقل هذه الأوصاف إلى لغة علمية يصلح تغذيتها للحاسوب والوسائط المتعددة المرتبطة به، تمهيداً للحوسبة الشاملة للسنة النبوية المطهرة.
- إنشاء هيكلية المعرفة الحديثية بأسلوب يوظف مفاهيم معلوماتية رصينة من خلال تنسيق العلاقات القائمة بين الحقائق والمفاهيم والمشاكل التي سيعنى بمعالجتها الأنموذج المحوسب للسنة النبوية، فتصبح معرفة قابلة للتداول بدلاً من المعلومات الخام التي تفتقر إلى معرفة، ودراية خاصة عند تناولها.
- التحقق من صحة الأنموذج أو الهيكل المعرفي في تحقيق الغايات المحددة له عن طريق توظيفه في معالجة مفردات مجموعة منتخبة من الأحاديث النبوية بطريقي التخريج، وبيان العلل القادحة في الرواية، أو توصيف المرتبة التي يتبوأها ناقل الحديث النبوي على ضوء قواعد أئمة الجرح والتعديل.

- قياس معاملات كفاءة أداء الأنموذج المحوسب للمعرفة الحديثية، وبيان مواطن الخلل -سواء كانت تعكس قصوراً في قدرته على إصدار حكم صحيح بشأن مسألة محددة، أو حدوث تداخلات معنوية بحاجة إلى إعادة في صياغة الأنموذج المحوسب المقترح لمعالجة السنة النبوية المطهرة.

موارد الأنموذج المعلوماتي للسنة المطهرة:

إن موارد الأنموذج المعلوماتي لحوسبة السنة النبوية تؤلف البنية الهيكلية التي يتكئ إليها، والتي تنبثق عن طبيعة العلاقات القائمة بينه، وبين بقية موارد علوم الحديث النبوي التي يستنبط منها مفاهيمه المعرفية. ولما كانت المعرفة الحديثية منتشرة في أعداد كبيرة من الكتب الصحاح، والمسانيد، والمصنفات في علوم الحديث ومصطلحه فإن جل النشاط المعلوماتي سيبدأ بالتنقير في هذه الموارد المباركة، بوصفها الأساس الذي ستنشأ على أرضيته القواعد الحاسوبية المستخدمة في إصدار الأحكام المختلفة بصدد الوقائع العلمية الحديثية.

يظهر في جدول رقم (3) الموارد الحديثية المطلوبة للأنموذج، مع بيان ماهية المعرفة المحوسبة التي يمكن استنباطها من كل نوع من أنواع هذه الموارد.

إن عملية اقتناص المفردة المعرفية من الموارد المذكورة في جدول رقم (3) بحاجة إلى دراية، وخبرة عميقة في ميدان علوم الحديث حيث تظهر الحاجة إلى المتخصصين في هذا المضمار بعملية انتقاء النصوص، وتبويبها، ومعالجتها وفق مفاهيم أئمة الحديث في كل عصر من العصور.

وعليه فإن المعرفة الحديثية هي ثمرة سبر مفردات علوم الحديث، في أي فرع من فروعه، والوصول إلى مرحلة استنطاقها في إصدار أحكام نقدية دقيقة، عند تفحص المعلومات المنتشرة في المراجع العلمية.

جدول رقم (3) موارد الأنموذج الحديثي-المعلوماتي.

ت	المورد الحديثي	طبيعة المعرفة الحديثية القابلة للاستنباط
1	صحيحا البخاري ومسلم.	* قواعد الحكم على طرق الحديث الصحيح. * أصح الأسانيد للروايات الحديثية. * تحديد سلاسل الإسناد الصحيح لكل صحابي جليل. * حوسبة منهج الشيخين في تصحيح الأحاديث، وشرط كل منهما.
2	كتب بقية الأئمة الستة: **النسائي،الترمذي، أبو داؤد، ابن ماجة.**	* تمييز طرق الحديث الصحيح أو الحسن لدى هؤلاء الأئمة. * تحديد سلاسل الإسناد لكل إمام، والزوائد الحديثية على طرق الشيخين. * حوسبة منهج كل إمام في رواية الحديث، وشرطه في نقل الرواية عن رواة الحديث ونقلته. * تمييز الرجال الضعفاء في أسانيد الأحاديث المنقولة وتحديد تداخلاتها مع عملية الاعتبار. * حوسبة مناهج الأئمة، وبيان شروطهم في نقل الرواية.
3	المسانيد، والمستخرجات، والمعاجم الحديثية بجميع أنواعها.	* تتبع الزيادات في هذه المصنفات والحكم على صحتها. * تحديد سلاسل الإسناد لكل إمام، مرتبة حسب مسانيد الصحابة. * بيان مرتبة الروايات على ضوء توظيفها في عملية الاعتبار.
4	كتب الجرح والتعديل وطبقات الرجال.	* استيعاب الأحكام النقدية بصدد كل راوٍ من رواة الحديث. *تحديد مراتب السماع من الشيوخ ورواية التلاميذ عنه من زحام المعلومات الخصبة المتوفرة في هذه الموارد. * تتبع الحكم النقدي على الرواة عبر المراحل والعصور المختلفة، لتمييز الحكم الذي يستند إلى قاعدة رصينة، من الأقوال المنقولة دون وجود دليل. * تحديد طبقة الرواة وفق أكثر من منهج لتوفير قاعدة محكمة في تحديد المعاصرة، وإثبات السماع.
5	كتب علوم الحديث.	* إرساء الحدود الاصطلاحية الحديثية حسب العصور المختلفة. إيجاد قاسم مشترك بين ما ورد في هذه الكتب وبقية كتب علوم الحديث. * بيان مراتب المحدثين الثقاة، والضعفاء، والمتروكين، عن طريق تتبع العبارات التي جمعها أصحاب هذه الكتب، ومقارنتها مع التراث النقدي الهائل الموجود في كتب نقد الرجال.

آلية المعالجة المعلوماتية للمعلومات الحديثية:

يرتكز الأنموذج المعلوماتي في عمله إلى آلية الاستدلال التي يمكن تعريفها بأ ا عبارة عن عملية إصدار الحكم، وإنشاء المعرفة التي تستند إلى المعلومات أو الحقائق المتوفرة في قواعد البيانات المصاحبة للأنموذج وباعتماد أحد الطرق المنطقية والرياضية المتاحة في البيئة الحاسوبية.

تتألف آلة الاستدلال المعرفي من هيكل برمجي يستثمر العمليات الرياضية والمنطقية المتوفرة في برمجيات هندسة المعرفة لإصدار الأحكام، واتخاذ القرارات، وحل المشاكل والعقبات المعترضة.[10]

يمكن تقسيم الهيكلية المعلوماتية لأنموذج المعرفة إلى ثلاثة أقسام رئيسة، هي:

القسم الأول: الحقائق Facts وهي معلومات مسلّم ا، ولا تقبل نقضاً، تصلح كأساس لعملية الاستدلال المعرفي. وخير مثال على إحدى الحقائق الحديثية هو:

عبد الله بن لهيعة =محدث، يحيى بن معين =ناقد، مراسيل الحسن البصري = ضعيفة، وغيرها من الأمور القطعية في ميدان علوم السنة.

القسم الثاني: الرموز والعلاقات Symbols & Relations: وهي جملة من الأدوات الرياضية، أو المنطقية التي تتوفر في أنموذج المعرفة، والتي تتيح للمستخدم صياغة علاقات ارتباط، أو تباين بين متغيراته.[11]

يظهر في جدول رقم (4) أهم الرموز والعلاقات المتاحة لأنموذج هيكلية معرفة وحوسبة السنة النبوية المطهرة.

---

10 Simons, G.L., **Introducing Artificial Intelligence**, 1st Edition, Oxford, England: The National Computing Center Ltd, 1984.

11 Adeli, Hojjat. **Knowledge Engineering**, 1st Edition, New York: McGraw Hill, 1990.

جدول رقم (4) أهم الرموز والعلاقات المتاحة لهيكلة أنموذج المعرفة

الرمز أو العلاقة	الصياغات المتاحة	الشاهد
المتغيرات Variables	عدد لا محدود من المتغيرات.	س، ص، .....
الروابط Connectives	و، أو، ليس، يتضمن.	اتصال سند، **و**، عدالة النقلة.
Punctuations	......	أقواس التمييز، أو المؤشرات.
المطابقة Equality	علامة المساواة.	حديث = حديث صحيح.
الثوابت Constants	عدد لا محدود من الخصائص الثابتة.	عبد الله، محمد، حديث، سند.. الخ.
المحمول Predicates	محمول واحد على الأقل.	ثقة، ناقد، ضعيف، فيه لين.
الدوال الرياضية Functions	عدد لا محدود من الصياغات الرياضية التقليدية.	أكبر، أصغر، صياغة رياضية محددة.

القسم الثالث: توصيف المعرفة: إن أهم التقنيات المستخدمة في توصيف المعرفة، وأكثرها شيوعاً هو **أسلوب القواعد** Rule-Based Method الذي يعمد إلى توظيف القواعد بوصفها أساساً منهجياً لإنشاء الأحكام، والتوصيات، والإستراتيجيات. تتكئ القواعد إلى عنصر الخبرة الذي يتخذ قراراً محدداً إزاء المتغيرات المنطقية أو الرياضية التي تحيط بالمسألة قيد الدراسة على ضوء الخبرة المتراكمة لدى الخبير أو مورد المعرفة المتاح.

تتألف الهيكلية المنطقية للقاعدة من عبارتين، **(الأولى)**: شرطية تبدأ بكلمة إذا (IF)، و**(الثانية)** تمثل جواب الشرط (THEN) الذي يوظف الخبرة الموجودة في قاعدة المعرفة عند إصدار الحكم بشأن الواقعة.

مثال على ذلك: **صياغة حاسوبية للقاعدة الحديثية:**

قاعدة رقم (1):

إذا سقط محدث من السند، **و**كان المحدث = صحابي: **إذن** الحديث = مرسل.

قاعدة رقم (2):

إذا سقط محدث من السند، **و**كان المحدث ≠ صحابي: **إذن** الحديث = منقطع.

قاعدة رقم (3):

إذا سقط **أكثر من** محدث من السند: **إذن** الحديث = معضل.

تمثل القواعد الثلاثة أعلاه جزءاً مقتطعاً من إحدى القواعد المقترحة لنظام حوسبة السنة النبوية الشريفة، ويظهر بأن تحقق الجزء الأول (الشرطي) من القاعدة ينجم عنه إصدار الحكم بشأن القضية، وإرساء (جواب الشرط) بوصفه حكماً معرفياً بصدد هذه القضية، يمكن أن نختزنه في القاعدة المعرفية كحقيقة قابلة للتوظيف في إصدار أحكام نقدية مشا ة على أحاديث أخرى.

إن مهمة أئمة صنعة الحديث ونقّاد أسانيده تكمن في الكشف عن القواعد الحديثية التي أودعها جهابذة علوم الحديث ونقاده في مصنفا م التي عالجت موضوع الحديث النبوي رواية ودراية، والتي ستوفر بالنسبة لمهندس المعرفة مورداً خصباً لصياغة زمرة من الحقائق، والقواعد التي يمكن استثمارها في نقد موارد السنة النبوية الشريفة.

يظهر في جدول رقم (5) مجموعة من الحقائق والقواعد الحديثية الخاصة بميدان الجرح والتعديل، أما جدول رقم (6) فيحوي على مجموعة أخرى تخص معالجة المتون، وفقه الرواية عثرنا عليها عبر مكابدة متأنية لمصنفات علوم الحديث وطبقات الرجال.

جدول رقم (5) – حقائق وقواعد حديثية منتخبة من ميدان الجرح والتعديل

حقيقة أو قاعدة حديثية	المرجع
الجرح المبهم = مردود	مقدمة ابن الصلاح: 118
التعديل بلا ذكر سبب = مقبول	الرفع والتكميل: 118
النسائي = متعنّت ومتشدّد في نقد الرجال	الرفع والتكميل: 121
أبو حاتم الرازي = متعنّت ومتشدّد في الرجال	إقامة الدليل 2: 343
الراوي فيه مقال أو ليس بذاك = ضعيف	شرح الألفية: 161
الراوي = منكر الحديث **و** الناقد = البخاري **إذن** الراوي = لا تحل الرواية عنه	الرفع والتكميل: 210
الراوي = منكر الحديث **و** الناقد = أحمد بن حنبل: **إذن** الراوي = قد يحتج به	الرفع والتكميل: 210
الراوي = ليس بشيء **و** الناقد = ابن معين **إذن** الراوي = قليل الحديث	تهذيب التهذيب 9: 412

الراوي = لا بأس به **و** الناقد = ابن معين **إذن** الراوي = ثقة	لسان الميزان 1: 13
الراوي = مجهول **و** الناقد = أبو حاتم **إذن** الراوي = مجهول الوصف **غيره** الراوي = مجهول العين	تهذيب التهذيب 1: 90 / الرفع والتكميل: 229

جدول رقم (6) حقائق وقواعد حديثية منتخبة من ميدان معالجة المتون وفقه الرواية

حقيقة أو قاعدة حديثية	**المرجع**
حديث لا يصح **أو** حديث لا يثبت ≠ حديث موضوع	تذكرة الموضوعات: 112
الحديث = منكر **و** الناقد = أحمد بن حنبل **إذن** الحديث = حديث فرد لا متابع له	مقدمة فتح الباري: 173
حديث صحيح ≠ حديث صحيح الإسناد	مقدمة ابن الصلاح: 43
زيادة العدل الضابط = مقبولة	فتح الباري 2: 46 / 106
قول الصحابي = كان يفعل كذا **و** المحدث = البخاري: **إذن** الحديث = مرفوع	فتح الباري 2: 579
الحديث = مرسل **و** الراوي = سعيد بن المسيب **إذن** الحديث = صحيح	توضيح الأفكار 1: 288
الحديث = مرسل **و** الراوي = مالك بن أنس **إذن** الحديث = صحيح	ترتيب المدارك 1: 165
الراوي = ثقة **و** متن الحديث ≠ حديث الثقاة **إذن** الحديث = شاذ	توضيح الأفكار 1: 378
الراوي = ضعيف **و** متن الحديث ≠ حديث الثقاة **إذن** الحديث = منكر	توضيح الأفكار 2: 4 – 6

يبدو واضحاً بأن موارد الشريعة الغراء (الحديثية في الأنموذج الذي تبنيناه) سوف تشكل أهم مقومات البنى التحتية لصناعة المعرفة الإسلامية. وأن عنصر القيمة المضافة لكل مفردة من مفردا ا يزداد تدريجياً باتجاه تحويل الموارد الخام إلى معرفة قابلة للاستثمار بالأدوات المعلوماتية المتاحة.

وعليه فإن المعرفة الحديثية ستكون الثمرة المتوقعة والتي ستنتج عن سبر مفردات علوم الحديث بتوظيف تقنيات المعلوماتية، وفي أي فرع من فروعه، لغرض الوصول إلى مرحلة

استنطاقها في إصدار أحكام نقدية دقيقة، عند تفحص المعلومات المنتشرة في المراجع العلمية.

لذا ستظهر الحاجة إلى ترجمة الخزين التراثي والمعرفي الإسلامي إلى مادة خام قابلة للتوظيف في عملية الإنتاج المعرفي، وإلى إرساء أسس اقتصاد معلوماتي-معرفي إسلامي يرسي أسس صناعة معرفية عربية إسلامية تمتلك مقومات المنافسة على معالجة موارد خطاب الوحي بأدواتنا بدلاً من أن تعبث ا أدوات المعلوماتية الغربية المارقة التي تخطط لتفريغ هويتنا الإسلامية من مضامينها الإسلامية الحقة.

خاتمة:

ثمة تحديات تشخص أمام تداول المعرفة الإسلامية؛ إذ إنّ لكل عصر خطاب، وخطاب عصرنا الراهن هو خطاب العولمة التي تستثمر المعلوماتية بوصفها التقنية القاهرة في خصائصها الأدائية، وتفوقها على جل العلوم التي باتت تفتقر إلى توظيف تقانا ا لكي تستطيع البقاء والمحافظة على أدائها في مجتمع يعج بالموارد والتقنيات الرقمية المستحدثة.

وعالم مغاير يتطلب آليات مستحدثة تتوافق مع الخطاب السائد فيه، من أجل هذا بات لزاماً علينا أن نخصص جزءاً لا يستهان به من جهدنا البحثي لترسيخ المفاهيم الجديدة التي أفرز ا تقانات المعلومات فألقت بكاهلها على مجتمعنا الإسلامي المعاصر، لكي نحدد حجم التحديات المتراكمة مع التحديات التقليدية والتي لم نفلح لغاية هذا التاريخ إلا بفك رموز بعض مشكلا ا.

يعد التركيز على شق البرمجيات الركن الركين لمنظومة التقنية المعرفية المعلوماتية، بعد أن استأثرت الشركات الأمريكية والغربية بجل أنشطة تصنيع عتاد الحواسيب والاتصالات بحيث بات من المستحيل، بالوقت الحالي التفكير في كسر طوق التقنية الذي تمتلك زمامه هذه الدول.

ورغم النشاط الهائل لشركات صناعة البرمجيات العملاقة مثل Microsoft، واستئثارها بحجم كبير من النظم البرمجية التي تغزو جل الحاسبات المنتشرة في عالمنا المعاصر، إلا من الضروري بالنسبة للدول العربية والإسلامية الوقوف بحزم ضد احتكار صناعة البرمجيات،

لكي نمنع هويتنا الإسلامية التي ينبغي أن تشكل الخطاب السائد في: إعلامنا، وتعليمنا، إبداعنا، وتراثنا، ولغتنا من الضياع في تيار قالب العولمة القاهر.

إن ما ينتظرنا من تحديات في ظل العولمة الجديدة هو:

- تحديات لغوية ستتعمق بفعل الغزو الثقافي الذي تؤسسه شبكة الإنترنت ونسيج مواقعها الالكترونية غير المتناهية.
- ستحدث فجوة لغوية حادة تفصل بين لغتنا العربية ولغات العام المتقدم: فجوة في التنظير، وفجوة في المعاجم، وفجوة في تعليم اللغة وتعلمها، وفجوة في استخدام اللغة وتوثيقها، وفجوة في معالجة اللغة وترجمتها آلياً، مما قد يؤدي إلى حصول انتكاسة كبيرة في منظومتنا الثقافية فيرتد الكثير إلى توظيف اللغات الأجنبية في الخطاب الثقافي.
- ستتفاقم تبعيتنا الفكرية والإبداعية والتقنية من التعامل مع اللغة، مروراً بالتعامل مع الموروث العلمي والثقافي والإسلامي، ومن مناهج التربية حتى تعريب البرمجيات التي نعالج ا خطابنا الإسلامي الجديد.
- سيادة آلية التجارة في الفضاء الحاسوبي، وتدني الفرص أمام مؤسساتنا الاقتصادية للوقوف أمام المؤسسات الاقتصادية العملاقة.
- اقتناء المعرفة العلمية من قبل أوروبا والولايات المتحدة مما يضيق علينا إمكانية استثمار معارفنا وتراثنا الفكري دون اقتناء أدوا م التي ستضحي باهضة الثمن.
- ازدياد الهوة في تدني الخبرات المعلوماتية لدى العاملين في ميداني الاقتصاد وصناعة المعرفة بالمقارنة مع التطور الهائل في المنظومة الغربية.

إن التصدي لدراسة، وتنظير العلاقة القائمة بين الحاسوب ولغتنا العربية هو بلا شك أحد المقومات الأساسية لتهيئة ا تمع العربي للولوج إلى ساحة المعلوماتية المترامية الأطراف في القرن الجديد، لأن النشاط البرمجي الذي يستثمر برمجيات أقيمت لخدمة لغات أخرى، لا يوفر الإمكانيات المطلوبة لإرساء المنطق الإسلامي للتعامل مع المفردة المعلوماتية بوصفها البنية التي تتكون منها البنية التحتية للأنشطة المعرفية السائدة في ا تمع الإسلامي المعاصر.

إذن ما نحن بحاجة إليه هو تأصيل مفاهيمي لمسألة تداول المعرفة الإسلامية، وتأسيس واضح ورصين لمقومات صناعتها في مجتمع باتت المفردة المعرفية رأس المال الأغلى ثمناً، والأكثر سلطة لمن يمتلكه ويحسن توظيفه في ترسيخ اقتصاده، وإدارة موارد المعرفة التي قد انبثقت في تربته الإسلامية.

المناهج النوعية والكمية:
قراءة أولية في المنطلقات المعرفية

خالد محمد سليمان*

تمهيد:

تنطلق كل من المناهج التجريبية الكمية، ونظيرا ا النوعية أو الكيفية، من منطلقات معرفية متباينة؛ ففي الوقت الذي تعد فيه المناهج الكمية نتاجاً للاتجاه الوضعي، وتطبيقاً للمنهج العلمي التجريبي في بحوث الزراعة، وللنظرية السلوكية في علم النفس، تعد المناهج النوعية ربيبة الاتجاه التأويلي وتطبيقاته في البحوث الاجتماعية والأنثروبولوجية.[1] على هذا الأساس، يغدو من الضروري التعريف بالمنطلقات المعرفية لكل من ذينك الاتجاهين، كأرضية مهمة لتناول أبرز المناهج التي انبثقت عنهما.[2] وبطبيعة الحال، ما كان لتلك المناهج التي تولّى الغرب مهام تصنيعها

---

* مستشار بحثي، مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان، الأردن. sulimankh@hotmail.com
يتقدم الباحث بالشكر الجزيل إلى أصدقائه الأعزاء الدكتور فتحي الملكاوي، والأستاذ صادق الخواجا، والدكتور توفيق شومر، والأستاذ عمر نوفل، على إسهاماتهم القيمة التي أثرت البحث وأسهمت في تقديمه إلى القارئ بصورته الراهنة.

(1) الزيرة، زهراء. معايير التقييم في منهج البحث النوعي؛ دعوة للبحث عن الجذور، **مستقبل التربية**، مج 2، ع 7، 1996، ص 51.

(2) للتعمق في أبعاد مفهوم المنطلقات المعرفية والإحاطة الواسعة بتلك المنطلقات التي تصدر عنها المنهجيات الغربية في مقابل المنطلقات المعرفية الإسلامية، يحسن الرجوع إلى الكتاب القيم الذي حاول العديد من أوراقه المتميزة تتبع تلك المنطلقات وتبين صيغ انعكاساتها المنهجية والفكرية في كثير من ضروب المعرفة وأشكالها، ونعني هنا الكتاب المعنون: **إشكالية التحيز؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، جزءان، 1996؛ ط2، ستة أجزاء،1997، كما يمكن الإفادة من الكتاب الذي صدر توثيقا لوقائع الحلقة الدراسية المهمة المعنونة: **نحو نظام معرفي إسلامي**، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000.

وترويجها إلا أن تأتي تعبيراً منحازاً عن منطلقات معرفية غربية الهوية والروح؛[3] فقد جاءت لتعكس الأصول المرجعية الضابطة والأطر النظرية الموجهة التي يحتكم إليها الغرب في تشكيل نظرته إلى الوجود، وفي إضفاء المعاني على موجودات هذا العالم، وهو الأمر الذي لا يمكن إلا أن يتداخل مع قضية وجود الإنسان ذاته، مع ما يتصل بذلك من مسائل جوهرية كثيرة، تتعلق بطبيعة الإنسان في مبتدئه ومآله، والحكمة من وجوده، وحدود إمكاناته، وآفاق معرفته، وعلاقته بالآخرين، وبالكون، وبالخالق جل جلاله. وتمارس تلك المنطلقات المعرفية دوراً بالغ التأثير، ليس فيما يتعلق بتحديد طبيعة النتاج المعرفي للإنسان فحسب، وإنما فيما يتصل أيضا بضروب معاشه وأنماط سعيه في هذه الحياة.

هذا، وفي ضوء توافر الكثير من الكتب التي تناولت مناهج البحث الاجتماعي من جوانب مختلفة؛ فإن عنايتنا لن تتجه إلى التفصيل في ما كفتنا تلك الكتب مئونته، لينصرف جهدنا، في المقابل، إلى تسليط الضوء على جوانب مختلفة تتعلق بتلك المناهج، يندرج بعضها ضمن نطاق البعد المعرفي، الذي قد يتناول مواضع القصور فيها، أو حدود قدر ا على القياس، أو طرائق توظيفها ...الخ، فيما يندرج بعضها الآخر تحت إطار البعد القيمي، بما يتضمنه من مسائل (أخلاقية) يمكن أن تمتزج بتطبيق تلك المناهج أو تنجم عنها. ومهم هنا التوضيح بأننا لن ننغمس في ضوء محدودية الوقت وا ال في تتبع مختلف الجوانب المتعلقة بكل من هذين البعدين، مكتفين بإبراز ملامح عامة منهما، يمكن أن تسهم في خدمة أهداف الدراسة وتوضيح أطروحتها الرئيسة، التي تصب في تيار القول: إن انتساب الأدوات المنهجية المهيمنة إلى بيئات ومنطلقات معرفية معينة، من شأنه أن يجعل منها ألحانا ناشزة؛ إذا ما تم إقحامها، دون ضبط أو توليف، وربما إعادة تأليف، على "النوتات" التي تعزفها الجوقات البحثية في بيئات حضارية مغايرة.

---

(3) أخذت إشكالية التحيز الفكري وما يتعلق بها من قضايا منهجية وعلمية وأخلاقية تستأثر باهتمام متزايد في العقود الأخيرة من جانب الدوائر العلمية العربية والإسلامية، وللوقوف على بعض أبرز الإسهامات والنقاشات المستفيضة التي تصدت لمواجهة تلك الإشكالية والبحث في أصولها وتداعياتها وآليات إنتاجها سيكون من المفيد للغاية الاطلاع على المرجع المهم الذي أشرنا إليه، والمعنون: **إشكالية التحيّز؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**.

أولا: الاتجاه الوضعي/ الوضعية الجديدة:

يمكن اعتبار الوضعية الجديدة امتداداً لسميتها القديمة، التي استندت إلى إسهامات عدد من رواد الفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر، وفي مقدمتهم: أوجست كونت (1798-1857) وهربرت سبنسر (1820-1903). وتمثل النظرة إلى العلم بوصفه القابض وحده على زمام الحقيقة العامود الفقري للفلسفة الوضعية. ومفهوم العلم هنا لا يتجاوز حدود العلم الطبيعي، وتشكل هذه الرؤية نقطة الارتكاز الرئيسة التي تنطلق منها الفلسفة الوضعية لتكريس نظرة موحدة لشتى الظواهر: الطبيعية والاجتماعية، كمدخل لإرساء دعائم دراسة المجتمع بصورة علمية، وذلك عن طريق الركون إلى المنهجيات والنتائج التي انتهى إليها العلم الطبيعي.

وتتجسد المرتكزات المعرفية للوضعية الجديدة في عدد من الدعائم، يختزلها (نيقولا تيماشيف) أحد المنظرين الذين تصدوا لعرض اتجاهات النظرية الاجتماعية المعاصرة ونقدها في ثلاثة أمور: الأول، هو النظر إلى المعرفة بوصفها نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لانطباعات الحواس وما قد يستند إليها؛ بحيث ينتفي إمكان الحديث عن وجود حقيقي للشيء ما لم يكن خاضعا لإدراك الحواس وقابلا للانعكاس في انطباعاتها. والأمر الثاني هو تبني النـزعة الكمية، مما استتبع إضفاء صفة الضرورة على اعتماد العد أو القياس الكمي في سائر مجالات البحوث. أما الأمر الثالث، فهو أن الوضعية تذهب إلى القول بوجود حقيقة موضوعية واحدة منفصلة عن الإنسان، لها قوانينها الطبيعية الثابتة، وأن على الإنسان أن يسعى للتوصل إلى تلك الحقيقة المطلقة عبر استخدام وسائل قياس دقيقة وصارمة أعدت مسبقاً، بالاستناد إلى نظرية أو افتراضات سابقة.(4)

وتجعل المدرسة الوضعية من نفسها هدفاً مستباحاً لكثير من سهام النقد بتركيزها المفرط على النـزعة الكمية، وقصرها المعرفة على الموضوعات القابلة للقياس والاختبار، وتأكيدها خضوع حركة المجتمع إلى قوانين فيزيائية ثابتة تجعل الإنسان عاجزاً عن تغيير نظمه الاجتماعية وإعادة تنظيمها تبعاً لإرادته العاقلة وباستبعادها من

(4) أنظر: الزيرة، زهراء. مرجع سابق، ص55.

مجال المعرفة عدداً هائلاً من الظواهر التي يستحيل قياسها بصورة كمية، متغافلة عن حقيقة عجز تقنيات القياس الحالية عن الإحاطة إلا بعدد محدود للغاية من الظواهر، وعن قصورها، في الوقت ذاته، عن الولوج إلى ما هو خلف السطحي والهامشي والمباشر من تلك الظواهر، أي إلى أعماقها الجوهرية المتوارية، ناهيك عن إسقاط الإرادة الإنسانية من حسابا ا، وتقييد التفاعلات الاجتماعية بقوانين فولاذية لا يمكن تغييرها.

وهي، أي الوضعية، تفضي إلى تكريس موقف سلبي من الحياة الاجتماعية؛ إذ لا ترى في هذه الحياة نتاجاً إنسانياً مرتبطاً بإرادة الإنسان، بل تنظر إليها بوصفها واقعاً خارجياً يحتكم إلى قوانين ثابتة، ليس للإنسان إلا الانصياع لها والسعي في أفضل الأحوال للتكيف معها.[5] وتكتفي الوضعية بوصف الواقع واستقصاء ما ينطق به أساساً لتفسير العالم، وتضع نصب عينيها تكريس التعايش مع ذلك الواقع والحفاظ عليه. ومن هنا، يمكن تفهم الدعوات الوضعية المشددة للتعامل مع ظواهر الواقع الاجتماعي كأشياء موضوعية لا يجوز اتخاذ مواقف قيمية تجاهها، في مسعى للحيلولة دون انبعاث تصورات بديلة قد دد استقرار تلك الظواهر واستمراريتها.[6] وفي هذا السياق، لا ندري إذا كان من ا دي التذكير بأن "أوجست كونت" أحد أبرز رواد الفلسفة الوضعية ومنظريها كان "ملحداً متعصباً" يرفض "رفضاً قاطعاً المعتقد الميتافيزيقي لسيادة الشعب"،[7] بل إنه طرح فكره الوضعي بوصفه الدين الجديد للإنسانية، وهذا ما بدا واضحاً في العنوان الذي اختاره لواحد من أبرز كتبه: البيان العقدي للدين الوضعي (The Catechism of Positive Religion)، الذي يؤكد فيه أن النـزعة الإلحادية أرفع مقاماً من سائر الأديان، على اختلاف مصادرها.[8]

---

(5) كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة: محمد حسين غلوم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، 1999، ص 318.

(6) عبد المعطي، عبد الباسط. **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، 1981، ص185.

(7) ماج، جارلس. **المجتمع في العقل**، ترجمة: إحسان محمد الحسن، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1990، ص 59-61.

(8) =

تأسيساً على ما تقدم، فإن الموقف الذي تبنته المدرسة الوضعية من المعرفة وطرائق استخلاصها يستتبع بالضرورة ضرب الصفح عن سائر الموضوعات التي تخفق تلك الطرائق في مقاربتها، بل إنكارها، مما يعني رفض الاعتراف بوجود كل ما يتعذر رصده باستخدام القياس والتجريب، بما في ذلك القضايا الأخلاقية والقيمية والغيبية، التي تندرج مقولات الأديان ضمن دائر ا! من جانب آخر، أفضى ذلك الموقف الوضعي المغالي في تحمسه للتجريب والتكميم والانجراف خلف تقليد العلوم الطبيعية إلى تفتيت الظواهر الاجتماعية إلى شذرات مبعثرة منعزلة، بصورة تطيح، كما يؤكد عالم الاجتماعي الأمريكي الشهير رايت ميلز (1916-1962)، بكل إمكان لفهم تلك الظواهر في ظلال سياقا ا الكلية.[9]

وربما كان هذا مدخلاً ملائماً للحديث عن المنهج التجريبي (الإمبريقي) الذي يعد في صدارة التيارات التي تشتبك في علاقة قرابة حميمة بالفلسفة الوضعية.

ثانيا: المنهج التجريبي:

يتبنى المنهج التجريبي في البحث الاجتماعي المنطلقات المعرفية للاتجاه الوضعي الحديث ويؤكد انتسابه إلى عائلة ذلك الاتجاه؛ إذ يحصر مؤيدوه المعرفة ضمن نطاق ما يمكن رصده عن طريق التجربة المستندة إلى الملاحظة الحسية، ولا يكتفون بالقول بصلاحية تطبيق المنهج التجريبي المعتمد في العلوم الطبيعية على نظيرا ا الاجتماعية فحسب، بل إ م يقولون بوجوب اقتصار اعتماد الباحثين في سائر العلوم على تلك المناهج التجريبية دون غيرها. وفي السياق ذاته، نذَكّر بأن النظرية السلوكية التي أتى عليها حين من الرواج ضمن علم النفس -التي تعد هي الأخرى من إفرازات المدرسة الوضعية- كانت ترتئي إمكان إرجاع سائر ضروب السلوك الإنساني إلى مثيرات أو محفزات طبيعية واجتماعية يمكن تتبعها والتنبؤ ا، باستعمال أدوات القياس الحسي

=Ninian, Smart. *The World's Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, P. 559

(9) ميلز، سي رايت. **الخيال السوسيولوجي**، ترجمة: صالح جواد الكاظم، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1987.

والملاحظة التجريبية.[10] ومن المهم القول إن التجريبية قد استطاعت أن تتبوأ مكانة متصدرة ضمن قائمة المنهجيات الاجتماعية، محرزة نجاحاً واضحاً على صعيد تسويق نفسها في الأوساط الأكاديمية العربية، حتى غدت "البضاعة المعرفية" الأكثر رواجاً في الحقل الاجتماعي.[11] ولعلنا لا نحيد عن الواقع إذا زعمنا أ ا تمثل المدرسة التي تحظى بدعم الأغلبية الساحقة من المشتغلين بالبحث الاجتماعي في الوطن العربي. ولعل في التصفح السريع لمحتويات معظم البحوث التي تنتجها الأوساط البحثية والأكاديمية الأردنية على سبيل المثال، بخصوص القضايا الاجتماعية، ما يدعم ما ذهبنا إليه.[12]

وإذا كنا لا نريد التوقف والتساؤل حول مدى صواب الاستعانة بالمناهج المستوردة بحللها الغربية، كالمنهج التجريبي والسلوكي على سبيل المثال، فإن من الجائز فيما نظن التعرض لعدد من الانتقادات الرئيسة التي يمكن توجيهها إلى تلك المناهج، التي قد تشكل بدورها مسوغا لإعادة النظر في معالم النهج الذي نختطه على الصعيد البحثي؛ برمته، ومن أساساته.

هذا، وقد وجهت بالفعل للمنهج التجريبي انتقادات عديدة، منها أن هذا المنهج يحاول احتذاء الطرائق البحثية التي توظفها العلوم الطبيعية؛ بحذافيرها، في العلوم الاجتماعية، متغاضياً عن الفروق الشاسعة القائمة بين الجانبين، وأنه لا يفلح في أفضل

---

(10) هندي، إحسان. "الاتجاهات الرئيسية في مناهج العلوم الاجتماعية"، **المعرفة**، دمشق، السنة 32، العدد 364، 1994، ص35. وللوقوف على مناقشة ثرية مستفيضة لمنطلقات الاتجاه الوضعي وعلاقته بمناهج البحث الاجتماعي. إمزيان، محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

(11) لن نتوقف عند مناقشة الأسباب التي أفضت إلى ذيوع التيار الكمي التجريبي في الدوائر الأكاديمية العربية، ولكن نكتفي في هذا الصدد بالإشارة إلى أن من الطبيعي أن يتسرب ذلك التيار إلى حقولنا المعرفية، شأنه شأن سائر البضائع التي درجنا على استيرادها من الغرب، لرواجها هناك، دون أن نتوقف طويلا للتساؤل حول مدى ملاءمتها لنا!

(12) على سبيل المثال، بالرجوع إلى خمسين رسالة من رسائل الماجستير التي نوقشت في قسم علم الاجتماع في الجامعة الأردنية خلال السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين، التي تمثل نسبة مرتفعة من جملة الرسائل التي نوقشت في القسم ذاته، تبين أن الأغلبية العظمى من تلك الرسائل قد اتبع فيها ما يعرف بالمنهج التجريبي (الميداني)، حيث بلغ عدد تلك الرسائل (43) رسالة من مجموع الرسائل. ومن بين (30) بحثاً تعود لثلاثين باحثاً وأكاديمياً عمد الباحث إلى مقابلة معظمهم في سياق دراسة يعدها حول واقع علم الاجتماع في الأردن بلغ عدد البحوث التي قامت بتوظيف المنهج التجريبي (22) بحثاً!

الحالات في أكثر من وصف الوقائع الاجتماعية وتصنيفها، دون أن يحرز نجاحاً في التقدم خطوة أخرى باتجاه تفهمها وتعليلها. كذلك فإن المنهج التجريبي يغالي في عزل الوقائع الاجتماعية وتجزئتها، مما يفقد تلك الوقائع وحد ا، ويبدد إمكانات فهمها ضمن سياقا ا الكلية. ويبدي المنهج التجريبي ولعاً مفرطاً بالتكميم والإحصاء ورصف الأرقام وترسيم الجداول، ما يجعله ينـزلق إلى المزيد من تجزئة الوقائع الاجتماعية وتفريغها من المضامين الحقيقية التي تعبر عن دلالا ا وارتباطا ا الفعلية في الواقع الاجتماعي. ثم إن التسليم باقتصار المعرفة على المحسوس والخاضع للقياس فيه تسليم ضمني بعبثية الحديث عن كل ما هو خارج النطاق الحسي، ومن شأن ذلك أن يفضي إلى إحداث قطيعة حاسمة بين العلم من جانب، وعالم القيم بأوسع مضامينه من جانب آخر.

ورغبة في المساعدة على تكوين تصور واضح بشأن الخطوط العريضة للإجراءات التي يعمد المنهج التجريبي، في العادة، إلى توظيفها؛ يحسن أن نضرب مثالاً عملياً يوضح الفكرة؛ ولنفترض أننا نود إجراء دراسة استطلاعية تستقصي نظرة طلبة الجامعات في بلد معين إلى المستقبل.

سنواجه في البداية باعتبارات عديدة تفرض نفسها غالباً، كضغط الوقت والنفقات؛ وعليه، فإننا لن نتمكن إلا من اختيار عينة محدودة، ولضمان تمثيلها لسائر طلبة تلك الجامعات فإننا نختار العينة بطريقة عشوائية تكفل تمثيل ا تمع الأصلي أو هذا ما ينبغي فيها وفقاً لمزاعم أنصار الاتجاه الامبريقي، ولنفترض بأن نسبة العينة التي وقع الاختيار عليها تبلغ (10%) من جملة الطلبة الذين يؤلفون مجتمع الدراسة. ولإحراز المزيد من مستوى تمثيل عينة الدراسة تمعها، فقد نقرر، على الأرجح، سحبها بطريقة عشوائية طبقية تراعي اختلاف الخصائص بين أفراد العينة، على اختلاف أماكن وجودهم، كالجنس، والجامعة، والكلية،...الخ.

عقب ذلك، نشرع في تطبيق أسلوب معين أو أكثر من أساليب جمع البيانات من العينة المختارة. ونظرا للضخامة النسبية لحجم العينة، وعدم توافر مصادر تمويلية كافية في حالتنا كما هو شأن معظم الحالات فإننا سنكتفي باختيار الاستبيان أداة لجمع البيانات، نظراً لكلفته الزمنية والمادية المعقولة، وقدرته على تغطية عينة واسعة النطاق،

بالقياس إلى وسائل منهجية أخرى، كالمقابلة المعمقة مثلاً. وفي سياق حديثنا عن العينة واختيارها فإن من المفيد أن نستحضر بسرعة جذور فكرة العينات، التي تتصل بصورة أساسية بإشكالية الاستقراء، التي لا مندوحة عن الوقوف عليها، إذا ما كنا نتحدث عن التمكن من تكوين فهم واضح لفكرة العينات وحدود تطبيقها.

ثالثاً: إشكالية الاستقراء:

يشير جورج صليبا في معجمه الفلسفي إلى أن الاستقراء في اللغة ينصرف إلى معنى التتبع، فمن استقرأ أمراً فقد تتبعه للوقوف على أحواله. أما اصطلاحاً فهو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. إنه استدلال صاعد ينطلق من ملاحظة جزئيات تجريبية، صعوداً إلى تكوين قانون كلي عام يطوي تحت جناحيه سائر الحالات المتماثلة، حيثما وجدت، فإذا توافرت الظروف التي لوحظ أ ا استوجبت حدوث الظاهرة أمكن التنبؤ بوقوعها. إن الاستقراء في جوهره عملية تعميم للملاحظات التجريبية، وهذا التعميم يرتكز إلى مبدأين أولهما: قانون العلية، أي أن لكل ظاهرة علة سببتها، بحيث تخضع أحداث الكون للانتظام في تسلسل عِلّي؛ [13] وثانيهما قانون اطراد الطبيعة، أي "اتصال الحوادث واستمرارها في الزمن، وانتظام وقوعها، بحيث أن ما كان سيكون." [14]

وبينما كان الاستقراء يمثل أحد الأسس الراسخة للعلم الكلاسيكي، فإن النظريات العلمية المعاصرة مثل الكوانتم، والنسبية قد أخذت تتوقف ملياً عند مثل تلك النظرة، مشككة بصحتها. وبطبيعة الحال، فإن من المرجح أن تفضي النظرة الجديدة المستريبة، وما تفرزه من تساؤلات وإجابات مغايرة، إلى ترك بصمات واضحة في العلوم الاجتماعية ومسير ا. كيف لا وهذه العلوم المسكونة بعقد النقص تعيش منذ قرون على هذه العلوم الطبيعية، وتسعى دائبة لاتباع طرائقها واقتفاء آثارها!

---

(13) الخولي، يمنى. **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، 2000، ص 134.

(14) قانصوه، صلاح. **فلسفة العلم**، بيروت: دار التنوير، 1983، ص 146-147.

والواقع أن هذه الشكوك والتساؤلات حول مدى إمكان انسحاب مبدأ الاستقراء على الحياة الاجتماعية لم تنقطع يوماً، بيد أن النظريات العلمية المعاصرة قد أعطت لتلك الشكوك زخماً جديداً، جعلها تنتقل من حيز الريبة إلى مستوى اليقين المدعم بالشواهد والأدلة القاطعة. فإذا كانت الظواهر الطبيعية نفسها لا تسير، في كثير منها، على وتيرة "الحتمية المنتظمة" التي حاول العلم الكلاسيكي فرضها أساساً لمنهج العلم الحديث، فكيف يمكن تسويغ إقحام الظواهر الاجتماعية ضمن أطر "ميكانيكية" تختط مسارات محددة سلفاً، وكأ ا نواميس ثابتة لا يمكن الخروج عنها، مع العلم بأن هذه الظواهر تتداخل فيها عناصر لا يمكن إدراجها، بحال من الأحوال، ضمن دائرة الحتمية والاطراد والضرورة، كالحرية والاختيار والإرادة!

وقد كان لسيادة مبدأ الاستقراء في العلوم الطبيعية ومقابلا ا الاجتماعية انعكاسات حاسمة على المستوى المعرفي والإنساني. وحري القول إن من الممكن تقبل تلك الانعكاسات وتسويغها في مجال العلوم الطبيعية؛ إذ إن المحتوى المعرفي لتلك العلوم ينصب وفقا لبعض الرؤى على ظواهر محايدة تخلو من الوعي والإرادة، مما يعني أن محتويا ا المعرفية (فروضها وعناصر نظريا ا) تتمتع بالاستقلال إلى حد بعيد، بحيث لا تسمح للسياقات الثقافية بالتطفل على شؤو ا الداخلية الحميمة، مكتفية بمنح تلك السياقات الحق في التفاعل مع نواتجها التطبيقية والتقنية، ومناقشة تداعيا ا على الإنسان وا تمع.[15] وعليه؛ فإن من حق العلوم الطبيعية فيما نتصور أن تتبنى المبادئ المعرفية التي قد تخدمها أكثر من غيرها في وصف الظواهر وتفسيرها، وربما التنبؤ ا والتحكم فيها، وإحراز المزيد من الكشوف والإنجازات.

ويجدر بنا أن ننوه هنا مجدداً بأن ثمة بعض الرؤى التي لا تقر بحيادية الظواهر في العلوم الطبيعية، وإن خلت من الوعي والإرادة. والمقصود هنا هو أن المحتويات المعرفية لتلك العلوم، بما فيها من فروض ونظريات، لا تنجو من تأثيرات الأنساق الثقافية، فما يراه عالم الطبيعيات في الظاهرة التي يعاينها يتحدد على نحو ما وفق تصوراته واهتماماته السابقة، التي لا يستبعد أن يكون للسياقات الثقافية ضلع في تحديدها.

---

(15) الخولي، يمنى. مرجع سابق، ص 385.

من جهة أخرى، يمكن القول إن النظريات العلمية المعاصرة التي تدحض صحة مبدأ الاستقراء في الكثير من الحالات والظواهر الطبيعية لم تتمكن من الطعن في صحة ذلك المبدأ في كثير من الحالات والظواهر الأخرى. وربما كانت فكرة "العينات" تعبر بوضوح عن صحة هذا الطرح. فبالاستناد إلى مبدأ الاستقراء الذي يبيح تعميم خصائص الجزء على الكل، فقد بات من الممكن التوصل إلى القطع بأن نقطة دم واحدة تعكس خصائص دم الجسم كله، كما أن الخلية الوراثية الواحدة تختزل السمات الوراثية للكائن الحي برمته...الخ. أما في العلوم الاجتماعية، فالأمر مختلف إلى حد بعيد. وربما لا نجانب الصواب إن قلنا إنه ليس هناك من المسوغات المعقولة ما يتيح استخدام ذلك المبدأ بكل تلك الدرجة من الثقة والتوسع التي نشهدها في استخدامه. ونزعم أن هناك نوعاً من الجرأة والتعسف غير المبررين في الخطوة التي أقدمت عليها العلوم الاجتماعية، عندما عمدت إلى تقليد مبدأ "الاستقراء" ومنحه تلك المكانة الرفيعة في بنيتها المعرفية، بل وجعله أحد أبرز المبادئ التي تعتمد عليها. ويمكن توضيح أبرز العواقب المعرفية والإنسانية الوخيمة التي ترتبت على ذلك بالعودة من جديد إلى فكرة العينات.

فعلى الصعيد المعرفي، يمكن الافتراض بأننا قد ننجح في نفي شبهة التحيز الذاتي إذا ما عمدنا إلى سحب عيناتنا من ا تمعات الإنسانية بطريقة عشوائية، تمنح الفرصة لسائر وحدات مجتمع العينة للظهور فيها، دونما تمييز. غير أننا لن نتمكن من استبعاد مشكلة تجاهل الفروق القائمة بين وحدات ا تمع، التي لا يمكن إسقاطها من حساباتنا. فما ينسحب على زيد، ليس ثمة ما يحتم انسحابه على عمرو، وإن اشتركا في العديد من الخصائص الموضوعية (كالجنس، والعمر، والدين،...الخ) التي تتخذ في العادة ذريعة لإسقاط المعلومات المستخلصة من زيد أو عنه على عمرو!

أما اللجوء إلى بسط اليد عند اختيار عينة الدراسة ورفع نسبتها بالقياس إلى ا تمع الكلي، فهو محاولة ملتوية للالتفاف على مشكلتي صدق التمثيل وإمكان التعميم. وكأن هناك افتراضاً بأن العينة الكبيرة تمتلك القدرة على تمثيل مجتمع الدراسة تمثيلاً صادقاً، ومن ثم فإن النتائج المستخلصة بالرجوع إليها صالحة لتعميمها على بقية أفراد ا تمع. إن المشكلة لا تكمن في حجم العينة؛ ففي الولايات المتحدة الأمريكية

مثلاً، تنجح استطلاعات الرأي التي ينفذها بعض مراكز البحوث على عينات ضئيلة للغاية مقارنة بعدد السكان في رصد الاتجاهات المحتملة لنتائج الانتخابات الرئاسية، وبمستويات رفيعة من الدقة المثيرة للدهشة. ونرجح أن المشكلة تتركز في التمادي الجائر في عملية تعميم النتائج التي يمكن الخلوص إليها من عينات محدودة، أياً ما كان حجمها، على مجتمعات بكاملها، دون إتاحة الفرصة للحديث عن التباينات والخصوصيات والتفردات التي ليس لها إلا أن تندمل تحت ركام التعميمات القاطعة.

ونعود إلى مثالنا المضروب، فنشير إلى أننا كثير ما نعجز عن صوغ تساؤلات الدراسة بكثير من العمق والإحاطة، بسبب اعتبارات الزمن والتكلفة، غير أننا قد نسعى إلى تلافي هذه النقيصة، عبر اللجوء إلى العديد من الإجراءات التي تسعى إلى إضفاء طابع الموضوعية والدقة العلمية على عملنا، وهي إجراءات أقرب ما تكون إلى التمويه والتحايل. فقد نلجأ إلى تضمين أداة الدراسة العديد من المتغيرات، التي يفترض فيها أن تزيد من مستوى تحديدنا لخصائص وحدات العينة وتمييزها عن بعضها، من مثل: الديانة، والطبقة الاجتماعية، وترتيب الطالب في الأسرة...الخ، مع أن عناصر عديدة يجري إغفال معظمها في كثير من الحالات واختزالها بالجوانب المادية بصورة رئيسة. وقد نلجأ إلى عرض أداة الدراسة (الاستبيان) على "نخبة" من المختصين في موضوع الدراسة، أو من يفترض فيهم أ م من المختصين، إضافة إلى حساب معاملات الارتباط بين بنود الاستبيان ومدى اتساقه الداخلي، وإجراء الاختبارات القبلية على عينة صغيرة لحساب الصدق والثبات للاستبيان، ومن ثم تعديله في ضوء ذلك كله.

ونضع الاستبيان موضع التطبيق بعد أن نكون قد وصلنا إلى الاقتناع بصلاحيته؛ عن طريق استغلال السطوة والهيمنة التي تتمتع ا لغة الأرقام للدلالة على الدقة العلمية، مع العلم أن هذا لا يتحقق إلا بصورة سطحية لا يمكنها الولوج إلى أعماق الظاهرة المدروسة؛ نظراً للاعتبارات الزمنية والمادية التي تجعل من الاستبيان أداة بالغة العمومية، وتحول دون اعتنائه بالتفاصيل الدقيقة. وفي الدراسات ذات العينات الكبيرة نسبيا نضطر إلى الاستعانة بعدد من الأفراد للقيام بعملية جمع البيانات، حيث يجري تدريبهم على تلك العملية. وتشير الملاحظات الناجمة عن خبرة التعامل مع جامعي

البيانات إلى أن ضعف تأهيل هؤلاء وتواضع خبرا م البحثية يجعل من الصعوبة بمكان الركون إلى قدرة كثير منهم على جمع البيانات بطريقة سليمة.

وبعد الانتهاء من عملية جمع البيانات، يتم تلقيمها إلى الحاسوب، لمعالجتها إحصائياً، وإثقالها بعدد من الأساليب الإحصائية الوصفية والتحليلية، وذلك عن طريق الاستعانة بإحدى الرزم الإحصائية الحاسوبية المعروفة. وكلما كانت الأساليب الإحصائية المستخدمة أكثر تعقيدا اكتسبت الدراسة المزيد من القوة، وذلك وفق النظرة المهيمنة في كثير من الأوساط البحثية، التي لا تعترف إلا بلغة الكم والأرقام، وتنظر إلى تلك اللغة بإجلال يقترب من التقديس!

وفي الوقت الذي نسجل فيه تحفظنا المبدئي على استخدام كثير من الأساليب الإحصائية في العلوم الاجتماعية، التي تقدم إلينا بوصفها قواعد منهجية علمية لا يأتيها الباطل من بين يديها أو من خلفها، ونقول إن الالتزام المتشدد ا، وبما تفرضه من أدوات ومناهج، يشكل الضمانة الوحيدة للانضواء تحت راية ما يسمى "علماً" (16)؛ فإننا نكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أن لكل من الأساليب الإحصائية التي يجري توظيفها في عمليات التحليل اعتبارات خاصة؛ إذ إن لاستخدام كل من تلك الأساليب شروطاً معينة لا يجوز إسقاط أي منها،(17) غير أن التغاضي عن الالتزام بتلك الشروط هو ما يجري بالفعل في عديد من الحالات؛ نتيجة الجهل ا، أو عدم فهمها بطريقة واضحة وصحيحة.

وعقب ذلك، يتم الشروع في إعداد التقرير البحثي، حيث يتم استعراض النتائج التي خلصت إليها الدراسة بطريقة كمية مجدولة تبالغ في رصف الأرقام وعرضها وإبراز الارتباطات الإحصائية القائمة بين المتغيرات المختلفة التي اشتملت عليها الدراسة. ولإضفاء نوع من الرصانة الأكاديمية على البحث، وتجنب ا امه بالانزلاق

---

(16) مرقص، نبيل. "ممارسات البحث العلمي الاجتماعي"، في **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، مرجع سابق، ج2، ص 59.

(17) لإحراز المزيد من المعلومات عن تلك الاختبارات والتعرف إلى تفاصيل شروط إجرائها، الأمر الذي يخرج عن نطاق الدراسة الراهنة، يحسن الرجوع إلى الكتب الإحصائية المتخصصة. أنظر على سبيل المثال: عودة، أحمد سليمان؛ الخليلي،خليل يوسف. **الإحصاء للباحث في التربية والعلوم الإنسانية**، عمان: دار الفكر، 1988.

إلى خندق التجريبية الفجة، فلا بد من تصديره بمقدمة نظرية، تتضمن في العادة استعراضاً سردياً سطحياً لعدد من المفاهيم والاتجاهات الفكرية التي يشتبه في أن لها علاقة بموضوع البحث، دون إحراز نجاح يذكر في توضيح الاتجاه النظري الذي سيتم تبنيه، ومن ثم توظيفه في التعامل مع مفاهيم البحث وتحليل نتائجه!

وبالاستناد إلى أننا اخترنا عينة الدراسة بصورة عشوائية تدعي الموضوعية واستبعاد التحيزات الشخصية؛ فإننا لا نتردد في تعميم النتائج التي استخلصناها من بيانات عينة لا تتجاوز نسبتها عشر ا تمع الكلي!

فيما تقدم، عمدنا إلى تقديم نموذج يتكرر كثيرا في الأبحاث الاجتماعية التي يتم إنجازها في كثير من المؤسسات البحثية حول العالم. وبالتفحص النقدي التحليلي لذلك النموذج فإننا نجد أن من المناسب أن نضيف إلى جملة التحفظات، التي وردت في سياق العرض، تحفظنا المتعلق باختيار العينات في البحوث الاجتماعية، مع ما يتمخض عن تلك المسألة من تعميمات فضفاضة، حيث يرى بعض الباحثين أن الاتجاهات المختلفة في فلسفة العلم أخفقت حتى الآن في إيجاد تبرير عقلاني مقبول لفكرة الاستقراء، وربما استحالة الوصول إلى مبرر لتلك الفكرة المفترضة.[18]

فإذا كانت هذه هي الحال فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية، فلا نظن أن هناك ما يسوغ الترحيب بمثل ذلك المبدأ في التعامل مع الظواهر الاجتماعية. وإذا سلمنا بأن ما ينسحب على عينة محدودة من أفراد مجتمع ما، ينبغي أن ينسحب على سائر أفراد ذلك ا تمع، فقط لأننا اخترنا أفراد تلك العينة بطريقة غير متحيزة، فإننا نكون بذلك قد تورطنا في العمل على تسطيح الطبيعة الإنسانية و ميشها، والتعامل مع الكائنات الإنسانية وكأ ا آلات مبرمجة سلفاً، لا يفترض فيها القدرة على الخروج عن توقعاتنا الملزمة. مضحين بذلك على مذبح رغبتنا المتعسفة في تعميم نتائجنا، وتمرير تصوراتنا المعرفية بصورة قسرية بحقيقة وجود تباينات عميقة بين الكائنات الإنسانية لا يمكن إغفالها، ومتغاضين عن حقيقة تمتع تلك الكائنات امش واسع من الحرية والإرادة،

(18) الخولي، يمنى. مرجع سابق، ص 159-161.

يمكنها من الإتيان بسلوك ليس ثمة ما يوجب محاكاته لسلوك الآخرين، كما نفترض ضمنياً.

ولارتباط الاختبارات الإحصائية ارتباطاً حميماً بالمنهج التجريبي، حيث تشكل العمود الفقري له في كثير من الحالات؛ نجد أنه من المهم إلقاء نظرة نقدية ولو عجلى على الإطار العام الذي تدور في مداره تلك الاختبارات.

رابعاً: الاختبارات الإحصائية والمنهج التجريبي:

كثيرة هي الاختبارات الإحصائية التي توظف في مجال البحث الاجتماعي، وبخاصة فيما يتعلق بالتحقق من صدق الفرضيات المقترحة، أو إيجاد الارتباطات بين المتغيرات المختلفة. وقد باتت تلك الاختبارات تتصدر واجهة البحث الاجتماعي في كثير من دول العالم، وربما يعد هذا منسجماً مع سيادة التوجهات الكمية والتجريبية الوضعية في العلم، التي تقتصر على الاهتمام فقط بما هو قابل للقياس والتكميم. تلك التوجهات التي فرضت نفسها بقوة على المستوى العالمي، حتى إن التعريف الوحيد الذي تتبناه منظمة "اليونسكو" لمفهوم "العلم" يذهب إلى حصره في ما هو خاضع للحس والتجربة فحسب.[19] وانطلاقاً من رفعة المكانة التي تحظى ا الاختبارات الإحصائية في ا ال البحثي، نجد أن من المناسب التعرض للإطار الذي يحكمها ولو بصورة مقتضبة.

فعلى سبيل المثال، عندما نقول إن هناك ارتباطاً إحصائياً ذا دلالة جوهرية بين متغيرين معينين أحدهما مستقل والآخر تابع، عند مستوى معين من الدلالة، ولنفترض أنه (5.0%)، فإننا نعني هنا أن بإمكاننا القول، وبدرجة مرتفعة من الثقة مقدارها (95.0%)، إننا لم نكن مخطئين في قبول الفرضية التي نتبناها، وهي أن الارتباط بين المتغيرين المعنيين ليس ناجماً عن الصدفة، بل إنه مترتب على طبيعة المتغير المستقل الذي يؤثر في المتغير التابع، في الوقت الذي يمكن أن تكون فيه الفرضية خاطئة بما نسبته (5.0%). فإذا افترضنا أن نتيجة اختبار ما للارتباط الإحصائي قد أفادت بأن هناك

---

(19) العلواني، طه جابر. "تصدير"، في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج1، مرجع سابق.

علاقة ذات دلالة إحصائية بين جنس المبحوث ودعمه لقضية معينة، ولنقل إ ا قضية الوحدة العربية، عند مستوى دلالة (5.0%)، فهذا يعني أننا نقول، وبدرجة عالية من الثقة، لا تتجاوز إمكانات الخطأ فيها (5.0%) إن موقف الدعم لقضية الوحدة العربية لم يأت بصورة اعتباطية أو بمحض الصدفة، بل إنه جاء مر نا بكون المبحوث ذكراً أو أنثى.

وهذا يعني أننا نقيم علاقة لا ندري بم يمكن وصفها بين جنس المبحوث واتجاهه نحو قضية الوحدة. فإذا كانت تلك العلاقة ذات طابع ضروري بين المتغيرين: المستقل (جنس المبحوث)، والتابع (الاتجاه نحو قضية الوحدة)، فهي علاقة سببية، تتضمن القول بأن المتغير التابع، أي الاتجاه نحو قضية الوحدة العربية، ناجم عن المتغير المستقل، أو جنس المبحوث. أما إذا نزعنا سمة الضرورة عن تلك العلاقة، فهذا يعني أ ا مجرد علاقة إحصائية تقوم بين المتغيرين، وقد لا تعني شيئاً مهماً، أو شيئاً مفيداً. فقد أكدت الارتباطات الناجمة عن الاختبارات الإحصائية أن هناك ارتباطا دالاً إحصائياً بين ارتفاع عدد الجرائم التي ترتكب كل شهر واكتمال القمر بدراً!

وإذا افترضنا جدلاً أن طبيعة جنس المبحوث هي أحد العوامل التي أفضت بالفعل إلى تحديد اتجاهه نحو الوحدة العربية، وهذا بطبيعة الحال افتراض عار عن المنطق، فضلاً عن أن مفهوم الطبيعة البشرية مفهوم مختلف عليه، فهناك من يشكك في مجرد إمكان الحديث عن وجود طبيعة بشرية، فما الذي ينبغي علينا أن نستنتجه من تلك النتيجة؟ وما الاستحقاقات العملية التي يمكن أن تتمخض عنها؟ لا نظن أبدا أن بإمكان أحد تقديم إجابات منطقية مقنعة عن تلك التساؤلات!

وقد نجري اختباراً إحصائياً آخر لتحديد أي الجنسين أكثر تأييداً لتلك القضية، فتطالعنا النتائج بأن الإناث أكثر تأييداً من الذكور للوحدة العربية. وهذا يعني أن ميل الإناث إلى تأييد قضية الوحدة العربية أكثر من الذكور راجع إلى اتسامهن بصفة الأنوثة. وإذا سلمنا ذا جدلاً، فكيف نفسر ذلك؟ هل يمكن عزوه حقاً إلى كو ن إناثاً؟ أم أن هناك العديد من المؤثرات الأخرى تقف بالفعل خلف موقف التأييد ذاك. ويندر أن تكلف الدراسات الامبريقية نفسها عناء التساؤل حولها، لتنشغل في المقابل في وضع افتراضات تسهم في أغلب الأحيان في تشويه معرفتنا بالواقع، والا ماك في

جولات ميدانية سطحية وتحليلات إحصائية معقدة لدعم تلك الافتراضات، التي قد يمكن وسم كثير منها بالعقم والضحالة المعرفية.

وعقب توقفنا عند الفلسفة الوضعية ومناقشة المناهج الكمية التجريبية التي تبلورت في مدارها، نتناول الاتجاه التفسيري أو التكويني التي يمكن اعتباره الإطار العام الذي انبثقت المناهج النوعية عنه.

خامساً: الاتجاه التأويلي (التفسيري):

ينطلق الاتجاه التأويلي في نظرته إلى الوجود من أن الوقائع المتعددة للوجود الطبيعي تتشكل ضمن سياق التفاعلات الاجتماعية، ولا تر ن تلك الوقائع إلى أية قوانين طبيعية تحكمها. ويأخذ الاتجاه التأويلي على عاتقه ردم الفجوة بين الذات والموضوع، أو بين الإنسان والواقع، وذلك بتأكيده التشابك الحميم بين الباحث وموضوع بحثه، بحيث تغدو نتائج البحث خلقاً إبداعياً ناتجاً عن عملية الاستقصاء التفاعلية بين الباحث والمبحوث. إن على الباحث ألا يكتفي بوصف الواقع كما هو، بل إن عليه أيضا تأويل ذلك الواقع، وتوظيف جدلية التحليل والنقد بصورة متواصلة، في محاولة منه لتأمين فهم عميق للظاهرة قيد البحث.[20]

ويمثل مفهوم "المعرفة" بالنسبة للاتجاه التأويلي صرحاً اجتماعياً ينبثق من مساعي الكائنات البشرية للوصول إلى فهم الأشياء وإضفاء المعنى على المثيرات التي تتلقاها أعضاء الحواس. إن طبيعة المعرفة البشرية لا تتأطر ضمن حدود ما تمتد إليه قدرات أعضاء الحواس فقط، بل إ ا تتجاوز ذلك إلى ما يعرف ببنى الإدراك، التي يطورها الأفراد كجزء من عمليات التنشئة الاجتماعية التابعة لثقافة معينة ونظام خاص للغة. وعليه؛ فإن ما يمكن النظر إليه على أنه يمثل "معرفة" في أي مجتمع يعتمد على اتفاق أعضاء ا تمع بشأن الظروف التي يمكن في ظلها إلحاق معتقدات أو تفسيرات أو أفكار معينة بعائلة "المعرفة". إن الاتجاه التأويلي يأبى الاعتراف بالوجود الواقعي للمؤسسات الاجتماعية، ويعترض على الزعم بأن هناك واقعاً موضوعياً للشخصية

---

(20) الزيرة، زهراء. مرجع سابق، ص 52-58.

الإنسانية، فهذه المؤسسات والذات الإنسانية التي تتشيد ضمنها عرضة للتغير طوال الوقت، ولا يمكن اعتبارها متعينة مسبقا بحال من الأحوال.[21]

ولعل بالإمكان فهم تركيز الاتجاه التأويلي في بعض مذاهبه على الأقل على دراسة كيفية فهم الفرد للعالم المحيط به كما هو، وانصراف جهوده، من ثم، لفهم جوانبيته، وخبراته الشخصية، ورؤاه الذاتية. إن الفرد هو المصدر الرئيس للمعلومات، بل إن نوعية البيانات والمعلومات التي يتوجه الباحث إلى تحصيلها تستند إلى المعاني التي يضفيها الفرد على الأهداف التي يتوخى تحقيقها. ومن واجب الباحث أن يعمد إلى تجميد سائر قناعاته وتحيزاته السابقة؛ متمسكاً بما يمكن تسميته بالحياد العاطفي،[22] ومحاولاً في الوقت ذاته أن يتصرف كما لو كان مجرد "أداة بشرية" لجمع البيانات،[23] الأمر الذي ينسجم مع إصرار إدموند هوسيرل (1859-1938) الأب الشرعي للمنهج الظاهراتي النوعي، على وجوب تخلي مناهج البحث الاجتماعي عن التحيزات والتصورات القبلية للباحثين في معرض سعيهم للتعرف على طبيعة الظواهر التي يدرسو ا.

وترتيباً على سعي الاتجاه التأويلي إلى فهم السلوك البشري ضمن سياق زمني وظرفي معين؛ تغدو "النظرية" فيما يذهب إليه ذلك الاتجاه عبارة عن: جملة المعاني التي توفر التبصر والفهم لسلوك الأفراد، وبذلك تتباين النظريات وتتعدد بتباين المعاني والمفاهيم التي يتبناها الأفراد.[24] وكما أسلفنا، ينطلق الاتجاه التأويلي من تأكيده ضرورة التركيز على الفرد مصدراً رئيساً للبيانات، ومن هنا يأتي اهتمامه المفرط

---

(21) Mercer, Jane. *Mercer's Interpretive Paradigm*, http:// www.wizard.ucr.edu.

(22) Patton, M.Q. *Qualitative Evaluation and Research Methods*, CA: Sage Publication, 1990, (2nd. ed), P.55.

(23) Hoepfl, Marie. Choosing Qualitative Research: A Prime for Technology Education Researcher, *Journal of Technology Education*, Vol.9, No.1, 1997, p.4

(24) كوهين، لويس؛ مانيون، لورانس. **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والتربوية**، القاهرة: الدار العربية للنشر والتوزيع، 1990، ص 61.

بالرجوع إلى الفرد نفسه، وتأكيد حقه في التعبير عن آرائه، والمشاركة بصورة فعالة في البحث.[25]

لقد جاءت المناهج النوعية تعبيراً عن التذمر المتزايد من التحيزات التي يكرسها العلم الغربي، المدجج بمفاهيم الوضعية والإمبريقية، لمصلحة المحسوس والمحدود والمقيس والكمي[26]، في مقابل إهمال النوعي والكيفي والمتجاوز تخوم الحس والتحديد والقياس. وللوهلة الأولى، لا يملك المرء إلا الانحناء تقديراً للنظرة الإنسانية التي يتبناها الاتجاه التأويلي، التي أسهمت في بلورة المنهجيات ذات الطابع النوعي. فخلافاً لما عليه الحال في المناهج الكمية ذات الوجهة الوضعية، التي تنـزع ضمنياً إلى تجريد الإنسان الذي كثيراً ما يمسخ إلى مجرد "موضوع للبحث" من خصوصيته الإنسانية، والنظر إليه كما لو كان يعادل أية مادة أخرى في الطبيعة، نقول إنه خلافاً لتلك الحال المهيمنة في المناهج الكمية، نجد المناهج النوعية تقدم نفسها بوصفها المدافع الأمين عن شخصية الإنسان وخصوصيته، بوصف خبراته الحياتية، كما يفهمها هو، وكما تتجلى عبر تعبيراته وظروفها الطبيعية، تمثل المصدر الرئيس للبيانات البحثية.

غير أن التحرر من الانبهار والانطباع الأول السطحي، والسعي إلى التعمق فيما يبطنه ذلك الاتجاه من افتراضات، وما يتصل بالمناهج المنبثقة عنه من معضلات، قد يدفعنا على أقل تقدير إلى إعادة النظر في موقفنا المنحاز إليه، وإلى التأمل في جذوره ومرجعياته، راجين أن يقودنا ذلك إلى اتخاذ موقف واثق متبصر، لا يسارع إلى تلقي كل وارد معرفي جديد بالتهليل والترحيب، والتسليم له على عواهنه، لنكتشف بعد أمد طويل أن لذلك الوارد سيئاته التي لا تغتفر، ثم يقع على عاتقنا نحن مسؤولية التكفير عنها، وقد لا نتمكن من التطهر من موبقاتها إلا باللجوء إلى الإيمان الأعمى بوارد معرفي آخر، وهكذا دواليك، إلى أن أصبحنا نتخبط في متاهات "منهجية ومعرفية" مجهولة الأبعاد، تتوسع باستمرار!

---

(25) الزيرة، زهراء. مرجع سابق، ص 72.

(26) المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز"، في: **إشكالية التحيز؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، مرجع سابق، ج1، ص 54.

وبتتبع الجذور الفكرية لتلك المناهج النوعية المتسربلة بالإزار التأويلي، نجد قاعد ا تتموضع في ثنايا المشروع "التنويري" الغربي، الذي ينطلق بدوره من مسلمات فضفاضة لا ينقصها الغرور والادعاء. فمن المعروف أن ذلك المشروع قد أضفى على العقل الإنساني إمكانات فذة لا حدود لها، وأسبغ عليه قدرات هائلة، لا تقف به عند مجرد إماطة اللثام عن القوانين التي تحكم الكون "المادي"،[27] وإنما تمكنه أيضا من كشف حجب سائر أسرار الكون على نحو مطرد غير معهود؛ تمهيدا لغزوه وإخضاعه المطلق للهيمنة البشرية.[28] ولعل بالإمكان القول إن المشروع "التنويري" قد أسهم في التأسيس للمذاهب التأويلية التي اقتحمت ا ال الفكري الغربي لاحقاً، إذ عرف ذلك المشروع محاولات مستفيضة ذات طابع تأويلي للبحث عن " الشيفرات المخفية في الكتاب المقدس"، كما ا مك ذلك المشروع في جانب منه في السعي إلى تقويض المقدس، وتجريده من البقية الباقية من القداسة التي كان يتمتع ا، بحيث بات المقدس ولنقل إنه النص الديني هنا مصدراً مطعوناً في مصداقيته، التي لطالما حظي ا،[29] ومن ثم فقد بات النص عرضة للانفتاح على كل أشكال القراءة والتأويل.

والثابت أن تلك المسلمات "التنويرية" قد عبرت عن نفسها عبر نزعة مغالية توجت الإنسان مركزا للكون، باعتباره سيده المطلق، وربما الإله الجديد له، خلفاً لذاك الإله الذي أعلن نيتشه موته،[30] فيما اكتفى غيره بإقصائه عن مسرح الأحداث؛ ليغدو مجرد مراقب حيادي على مقاعد المتفرجين![31]

ومن المهم هنا التنويه بأن تلك النــزعة المغالية في القول بمركزية الإنسان وتقديسه قد كانت تحمل في باطنها بذور اويها، ومن ثم اوي مفهومها المحوري، أي الإنسان نفسه؛ إذ وضعته ضمن إطار مادي يضمه والطبيعة في بوتقة واحدة. وبما

---

(27) ويلسون، إدوارد. "وحدة تناسق المعرفة"، ترجمة: حسين بيومي، **الثقافة العالمية**، ع 90، 1998، ص 6.

(28) فهمي، ممدوح. "الانحياز الحضاري الغربي في النماذج الرياضية العددية كمنهج في العلوم الهندسية"، في: **إشكالية التحيز؛رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، مرجع سابق، ج1، ص 624.

(29) ويلسون، إدوارد. مرجع سابق، ص12-14.

(30) البازعي، سعد. "ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي"، في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، مرجع سابق، ج 1، ص 289.

(31) العطاس، سيد. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، 2000، ص 43-44.

أن الإنسان في التحليل الأخير هو محض مادة تخضع لما تخضع له سائر مواد الطبيعة من قوانين وأسباب حتمية، ولا تحتكم إلى مرجعيات أو منظومات خارجية متعالية على وجودها؛ فقد تم تسويته بسائر المواد التي تحتويها الطبيعة؛ فهو مجرد آلة من الآلات، أو حيوان اجتماعي تطور عن كائنات أقل تطوراً، أو كائن مشتت تسيره غرائزه التي لا يملك أن يقاومها، ولا ينبغي له أن يفعل حفاظاً على توازنه النفسي![32]

صحيح أن المناهج النوعية تفرد عناية خاصة لمسألة حرية الإنسان وتفرده وحقه في إبداء آرائه والمشاركة الفاعلة في عملية البحث؛ عن طريق الحوار المعمق؛ وصحيح أن هذه المناهج تمنح لشخصية الباحث الحق في التدخل وتوظيف خلفياته الفكرية والثقافية والروحية والوجدانية، في سياق جمع البيانات وتحليلها وتفسيرها وعرض خلاصا ا،[33] إلا أ ا تنتهي، في واقع الأمر، إلى أن تسقط عن الإنسان بشمالها ما سبق أن أثبتته له بيمينها؛ من ناحية القول بحريته وخصوصيته وتفرده. فهي وإن أعطت ا ال للفرد للتعبير عن نفسه بانفتاح، وإن أتاحت للباحث هامشاً من إمكان التدخل، فإ ا لا دف إلا إلى فهم السلوك البشري في زمن معين، ضمن إطار ظروف معينة؛[34] أو بعبارة أخرى، تفهم الأفراد المشاركين في البحث؛ بالرجوع إلى تصورا م وسلوكهم وتأثير البيئة والمحيط النفسي والاجتماعي والمادي عليهم،[35] مما يوحي بأن الفهم، والفهم وحده، قد يكون هو الغاية العليا التي تنشدها تلك المناهج. وإذا انضاف هذا إلى تأكيدها ضرورة عدم تبني الباحث أية رؤية تقويمية مسبقة، ورميها بالكرة في قلب ملعب المبحوث؛ كي يتولى هو بنفسه مهمة تحديد احتياجاته وأولوياته؛ فإ ا تكون بذلك قد وضعت المبحوث في مواجهة مباشرة أمام تصوراته واحتياجاته وأولوياته.

---

(32) المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز"، في: **إشكالية التحيز؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، مرجع سابق، ج1، ص 48-49.

(33) الزيرة، زهراء. مرجع سابق، ص 72.

(34) كوهن، ومانيون. مرجع سابق، ص 61.

(35) Smith, M.L., & Glass, G.V, *Research and Evaluation in Education and the Social Science*, NJ: Prentice-Hall, 1987, P.116.

وإذا كنا نفترض جدلاً سلامة مثل هذا التوجه، فإننا لا نستطيع إنكار حقيقة تشكل تلك التصورات والاحتياجات والأولويات ضمن محيط بيئي معين تغذيه وسائط تشكيل الوعي أو تزييفه كوسائل الإعلام والإعلان ومؤسسات التربية والتعليم؛ الأمر الذي يجعلنا نتحفظ كثيراً عند الحديث حول قدرة المبحوث في كثير من الحالات على تحديد ما هو أفضل بالنسبة له فعلاً حيال قضايا كثيرة.

وتؤكد المناهج النوعية وجوب حيادية الباحث المطلقة، وعدم انطلاقه من مرجعية معينة، وانصباب جهده إلى محاولة فهم نسق المعاني الداخلية والدلالات التي يتبناها الفرد المنخرط في تشكيل الظاهرة موضع الاهتمام؛ و ـذا تبدو تلك المناهج متأثرة بالتأويلات التي قدمت للنظرية النسبية واقتحمت ا ـال الاجتماعي، التي جعلت سائر الحقائق بما فيها الحقائق الأخلاقية والدينية خاضعة لتباين منظورات الأفراد وتفاوت الأزمنة والظروف.(36)

على صعيد آخر، لعل بالإمكان الربط بين وقوف المناهج النوعية عند حدود فهم الظواهر الاجتماعية كما هي دون النـزوع إلى إحداث تغييرات جوهرية في مسارا ـا، واحتفالها المبالغ فيه بالتصورات والرؤى التي يعبر عنها الأفراد؛ بمعزل عن تبنيها أية منطلقات تقويمية أو نقدية لتلك التصورات بمسألة القطيعة المصطنعة التي أحدثها الغرب بين العلم والقيمة؛ حيث تحول الباحث العلمي، سواء في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، إلى ما يسمى بالخبير أو المختص الذي لا تتعدى مهمته العمل على الدراسة "المحايدة لموضوعات" اهتمامه، أو بالأحرى اهتمام المؤسسات التي تمول البحث، وهي مؤسسات لا يمكن الاطمئنان في كثير من الأحوال إلى براءة توجهات وأهداف الكثير منها.(37) ويؤكد كثير من منظري عالم ما بعد الحداثة أن الباحث أو الخبير ليس معنياً في أن يصدر أحكاماً تقويميةً قيميةً، أو أن يدلي بدلوه بشأن ما

---

(36) روزنبلات، روجر. عصر آينشتاين، ترجمة: عبد السلام رضوان، **الثقافة العالمية**، الكويت، ع 100، 2000، ص 113-117.

(37) تثبت الباحثة (فرانسيس ستونر سوندرز) في دراستها القيمة المعنونة: "من دفع أجرة الزمار؟" أن المخابرات الأميركية تلعب منذ الحرب العالمية الثانية دوراً بارزاً في تمويل الكثير من مراكز الأبحاث والمنتديات الثقافية في سائر أنحاء العالم؛ بما يخدم المصالح الأمريكية. للتعمق حول هذه المسألة، انظر:
Saunders, Frances Stonor. *Who Paid the Piper? The CIA and Cultural Cold War*, London: Grants Books, 1999.

يتوجب عمله أو ينبغي تجنبه، فالقضايا القيمية لا تمت إلى العلم بأدنى صلة، بل إن العلم لا يستحق اسمه هذا إلا إذا تحرر تماماً من أي ضرب من ضروب التقييم أو إسناد الأحكام الخلقية؛ الأمر الذي انتهى بكثير من "الباحثين العلميين" إلى أن يصبحوا مجرد مرتزقة أو سماسرة تحكمهم معايير السوق وحسابات الربح والخسارة، ولا يكترثون كثيرا بمسألة الاضطلاع بمسؤوليا م الإنسانية والأخلاقية حيال ا تمع الإنساني!

هذا، وضمن السياق ذاته، يمكن أن نجد صدى للحماس المسرف الذي تبديه المناهج النوعية للتركيز على حرية الإنسان المطلقة في تبني التصورات والأفكار التي تروق له في فضاء ما يعرف بفكر "ما بعد الحداثة"؛ حيث تتعدد الدلالات إلى ما لا اية، وتغدو النسبية المطلقة سمة الأشياء، ويستبعد الحديث عن وجود مركز أو سلطة خارجية موثوقة تعطي للأشياء دلالات عميقة راسخة، وللحياة معاني ثابتة ذات مرجعيات صلبة.[38]

لقد قمنا فيما تقدم بجولة سريعة عرضنا خلالها أبرز معالم الإطار الفكري الذي تدور في فلكه المناهج النوعية، وقبل شروعنا في استعراض نقدي سريع لأبرز الأدوات البحثية التي توظف عادة في تلك المناهج، نجد أنه من المهم الإشارة إلى أن الأغلبية الساحقة من الكتب التي تتناول مناهج البحث الاجتماعي وطرائقه لا تقيم وزناً يذكر للفروقات الجذرية القائمة بين المناهج الكمية والنوعية. بل تكتفي بعرض الأدوات البحثية المنبثقة عن كل من تلك المناهج دون إبراز منطلقا ا الفكرية وافتراضا ا المضمرة، وكأ ا ليست أكثر من أدوات حيادية لجمع البيانات، يستطيع الباحث الاختيار من بينها على هواه. والواقع أن الباحث قد يتورط إذا لم يكن واعيا بالتحيزات التي تنطلق منها الأداة، وتلك التي قد تنجم عن استخدامها في تبني مقولات تتعارض مع منطلقاته المعرفية التي يزعم الإيمان ا!

فعلى سبيل المثال، هل يملك الباحث الذي يختار لدراسته عينة محدودة من مجتمع ما مخضعاً أفرادها لاستبيان مقنن قام بتصميمه أن يدعي الإيمان بفكرة الديموقراطية، في الوقت الذي يعمد فيه إلى تعميم النتائج التي خلص إليها على سائر أفراد ا تمع

---

(38) حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، 1998، ص 380-384.

المذكور؟! ألا يكون بذلك قد صادر بصورة واعية أو غير واعية على حقوق الأفراد في الاختلاف ومعارضة رأي الأغلبية، وكأ م -شأ م في ذلك شأن عناصر أي مادة طبيعية- يتماثلون في خصائصهم واستجابا م؛ بحيث أن ما ينطبق على مجموعة معينة منهم لا بد وأن ينسحب بالضرورة على البقية منهم؟! وهل يستطيع باحث مسلم توجهه تعاليم دينه إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يقصر دوره في دراسة ظاهرة ما على ملاحظتها ووصفها ورصدها كما هي، دون أن يتخذ منها موقفا نقديا، إلا إذا كان يضرب الصفح عن الامتثال لتعاليم دينه، ويسلم مسبقاً بمقولة تحييد ا ال الديني وعزله عن بقية مجالات الحياة؟! ونشير إلى أن هذه النظرة لا تتعارض كما يبدو ظاهرياً مع توجه المناهج النوعية إلى الاهتمام المفرط بتتبع قيم الأفراد واعتبارها أساساً لبناء المعارف والنظريات العلمية؛ إذ إن تتبعها ذاك لا يستند إلى مظلة قيمية تحدد ما هو مرغوب وما هو مرفوض في القيم التي يؤمن ا الأفراد.

سادساً: المنهجيات في البحوث النوعية:

لم تحظ البحوث النوعية بتعريف موحد جامع مانع ينظمها، مثلها في ذلك مثل سائر المفاهيم الاجتماعية، لا بل إن هناك تشوشاً واضحاً يظهر عند الحديث عن تلك البحوث؛ بحيث يصعب القول إن هناك من يزعم امتلاك مصطلح موحد ينهي التنوع السائد في المعاني بتنوع الأفراد، الأمر الذي قد يجعل من البحوث النوعية فضاءً واسعاً للتعدد والثراء، وربما استكشاف عالم متناقض مع ذاته.[39] وثمة من يرى أن من الممكن تحديد البحوث النوعية بوصفها البحوث التي تعتمد المقابلات ذات النهاية المفتوحة لاستقصاء اتجاهات وآراء ومشاعر وسلوك الأفراد أو الجماعات وتفهمها.[40]

---

(39)

Chenail, Roland. Qualitative Research: Central Tendencies and Ranges, *Qualitative Report*, USA, Vol.1, No.4, Fall 1992, P.1.

(40)

http://www.qrca.org/faq.htmq.r.c.a

إن البحوث النوعية تسعى إلى تقديم أوصاف وتفسيرات للعمليات والتفاعلات الاجتماعية في مواقفها الطبيعية. وفي سياق سعيها لفهم المنظورات التي يتبناها الأفراد تلجأ تلك البحوث إلى التأليف بين ملاحظة هؤلاء، ومقابلتهم. وتحظى الثقافة والمعاني والعمليات بحصة الأسد من اهتمام تلك المناهج، مقارنة بالمتغيرات والنتائج والمخرجات التي تستأثر بجل تركيز البحوث الكمية. وتنحو البحوث النوعية في معظمها منحى استنتاجياً؛ إذ تتخذ من البيانات التي تجمع خلال عملية البحث مادة لتشكيل افتراضا ا ونظريا ا، في محاولة لتجنب الانسياق خلف إطار مرجعي أولي، قد لا يكون هو الحصان الرابح الجديد بالمراهنة عليه لفهم الظاهرة محط الاهتمام.[41]

وللبحوث النوعية عموماً جملة من الخطوات الإجرائية التي يحسن الالتزام ا، ويلخصها (لنكولن وجوبا) فيما يلي من خطوات:[42]

- تحديد بؤرة الاستكشاف: وهذا يتطلب ترسيم حدود الدراسة، وتعيين المعايير المطلوب اعتمادها وتلك التي يمكن استبعادها في سياق جمع البيانات. وكثيراً ما تكون تلك المعايير الأولية عرضة للتعديل والتغيير.

- تحديد الأنموذج البحثي الملائم للتعامل مع بؤرة الاستكشاف، وينبغي على الباحث أن يراعي مدى تواؤم خصائص الأنموذج المقترح مع الأهداف التي يتوخى البحث تحقيقها.

- تحديد أين وممن سيتم جمع البيانات.

- تحديد المراحل المتعاقبة التي ستتم عملية الاستكشاف (البحث) وفقاً لها.

- تحديد الأدوات الإضافية التي قد يتم اللجوء إلى استخدامها لجمع البيانات، هذا بالإضافة إلى الباحث بوصفه " أداة بشرية."

---

(41) Crossley, M. & Vulliamy, G. *Qualitative Educational Research in Developing Countries: Current Perspective*, London: Garland, 1997, P.6.

(42) Lincoln, Y. & Guba, E. *Naturalistic Inquiry*, CA: Sage publication, 1985, P.169.

- وضع خطة لجمع البيانات وتدوين الصيغ المستخلصة. ويتوجب أن يتضمن هذا تحديد الكيفية التي ستكون عليها التساؤلات المفصلة والمحددة للبحث، والكيفية التي ستحكم عملية استخلاص البيانات الصادقة أو الموثوقة.
- تحديد الإجراءات التي سيتم توظيفها لتحليل البيانات.
- وضع خطة بالجوانب التنفيذية والتجهيزية لجمع البيانات، بما يشتمل على وضع مخطط زمني وتنظيمي وتمويلي.
- وضع خطة توضح السبل التي ستستخدم لتحديد المصداقية أو الموثوقية.[43]

ويجدر هنا التنبيه بأن الخطوات السالفة المقترح اعتمادها في البحوث النوعية لا تمثل أكثر من مؤشرات توجيهية يحسن بالباحث الالتفات إليها، ولا تتعارض مع ما تؤكده تلك البحوث من ضرورة عدم التزام الباحثين بقواعد منهجية صارمة "مفبركة" مسبقاً، أو السعي إلى التحلي بالرصانة والمحافظة المهيمنة في الأوساط الأكاديمية التقليدية[44]، التي كثيراً ما تفضي إلى خلق الحواجز المصطنعة التي تحول دون تمكن الباحث من إحراز فهم حقيقي للظواهر موضع الاهتمام.

وبعد أن قمنا بجولة في الدروب المعرفية للبحوث النوعية سينصرف تركيزنا فيما يلي إلى التوقف عند أبرز المناهج أو المداخل المنهجية المستخدمة في تلك البحوث:

1. نبدأ بالملاحظة بالمشاركة، التي تحظى بمكانة مرموقة في مضمار البحوث النوعية، فنقول: إ ا تعبر عن ممارسة بحثية قوامها الانغماس في أنشطة الجماعة قيد الاهتمام، دون التصريح في معظم الحالات وية الباحث؛ خشية التأثير في تلقائية

---

(43) نظراً لاختلاف المنطلقات الفكرية والفلسفية للبحوث النوعية عن مثيلاتها الكمية، فقد كان من الطبيعي أن تختلف دلالات ومؤشرات مفهوم الصدق أو الموثوقية في الجانبين إلى حد بعيد، وللوقوف على طبيعة تلك الاختلافات والتعرف إلى الإسهامات والاجتهادات المختلفة المتعلقة بتلك المسألة، أنظر:

Winter, Glyn. A Comparative Discussion of the Notion of "Validity" in Qualitative and Quantitative Research. *The Qualitative Report.* Volume 4. Numbers 3&4. March, 2000.

(44) انظر:

Qualitative Social Science Research Methodology, P.1, http://faculty.ncwc.edu/toconnor/3081ect09.htm/

تفاعل أفراد تلك الجماعة. وبطبيعة الحال، فإن الباحث لا ينبغي أن يشعر بتأنيب الضمير لقيامه بخداع الجماعة التي يستهدفها بدراسته، عن طريق التظاهر بالانتماء إليها؛ فالتطفل على خصوصيات الآخرين واستباحة التلصص على أمورهم الحميمة ليس أمراً منكراً، إذا كانت خدمة العلم هي الهدف النبيل الذي يطمح الباحث إلى إحرازه. وما الضير في ذلك إذا كانت الغاية تبرر الوسيلة، وإذا كانت القيم الأخلاقية قد أقصيت خارج نطاق اللعبة، وغدت مجرد شعارات رنانة لا يتم استحضارها إلا إذا اقتضت المنفعة ذلك!

من زاوية أخرى، على الباحث في سياق ملاحظته "ألا ينفر أو يشمئز من سلوك الجماعة موضع الدراسة"، بل ربما كان من المهم أن "يشاطرها أداء ممارسا ا وطقوسها"؛ حتى يتمكن من فهمها بعمق! ويجدر بالباحث أن يحافظ على وضعية متوازنة إزاء الجماعة؛ بحيث لا ينأى بنفسه بعيداً عن معايشة تجار ا، ولا ينتهي، في المقابل، إلى الاندماج الكلي فيها. وقد درج استعمال أسلوب الملاحظة بالمشاركة، الذي قد يستنـزف في بعض الحالات سنوات طويلة من البحث، في دراسة "العصابات، والجماعات المتطرفة، وبائعات الهوى، وتجار المخدرات"![45] فكل شيء مباح، ولكل فرد أو جماعة قيم ورموز وأخلاقيات خاصة، ليس لأحد انتقادها أو شجبها، فنحن في زمان النسبية المنفلتة من كل ضابط، والنسبية تجثم بظلالها القاتمة فوق كل شيء، وصرخات المناداة بتعددية المعاني ونسبيتها هي التي تصم الآذان![46]

باستعراض السطور السابقة؛ تبدو القيم مجدداً وكأ ا من سقط المتاع؛ إذ أن على الباحث ألا يتخذ أي موقف نقدي تقويمي حيال موضوع دراسته، أياً ما يكون ذلك الموضوع، وأياً ما تكون درجة تعارضه مع الثوابت والأعراف الأخلاقية، التي أصبح مجرد استذكارها لغواً ميتافيزيقياً لا طائل منه. وكما يظهر، فإن على الباحث ألا يتحرج من الإتيان بما يأتي به بقية أفراد الجماعة من أفعال! وأنى للباحث "الحقيقي"

---

(45) Qualitative Social Science Research methodology, op. cit. p.2.

(46) يتيم، عبد الله. "الفكر الأنثروبولوجي لكلود ليفي شتراوس: بين ظروف إنتاجه وأشكال تلقيه"، **عالم الفكر**، الكويت، مج 25، ع 2، 1996، ص 144.

أن يقف على كنه ظاهرة ما، كظاهرة تعاطي المخدرات مثلاً، إلا إذا حلق بنفسه في عوالم الوهم والتيه التي يختبرها المتعاطون أنفسهم!

لا نريد أن ننـزلق إلى مدارج الوعظ الأخلاقي، فالعلم كما تم تسويقه لنا لا يحتمل الوعظ ولا يحفل بالأخلاق، بيد أن من حقنا أن نتساءل: هل ثمة ما هو أخطر من إيقاع الطلاق بين العلم والقيمة؛ بحيث تغدو الجماعات المنحرفة، والمشكلات الاجتماعية عموماً، مجرد موضوعات بحثية تستقطب الاهتمام السطحي للباحثين ا، وليس في مقصدهم إلا السعي إلى فهمها، بعد أن فقدوا الحق في مجرد اتخاذ موقف نقدي منها، ودع عنك الحديث عن تغييرها؟! ألا ينحدر الباحث بوضعيته تلك إلى مواقع الانتهازية والابتذال، فضلاً عن الافتقار إلى الرسالة الإصلاحية السامية التي ينبغي أن يحملها؟! من الثابت أن الباحث يخضع، غالباً، في تحديد عديد من المسائل الأساسية المتعلقة بالبحث لإملاءات الجهات المسؤولة عن التمويل؛ الأمر الذي قد يبدد إمكانات الحديث عن الباحث المفكر صاحب القضية والرؤية، ويجعلنا بصدد الحديث عما يمكن تسميته بالباحث الموظف،[47] الذي يتركز همه الأساسي، وربما الوحيد، في جمع البيانات المطلوبة لدراسته، متوسلاً في ذلك كل وسيلة ممكنة من سلسلة الوسائل التي درج الباحثون على استعمالها في البحوث النوعية.

وقد يعترض معترض فيقول: إن من التجني ا ام الباحث النوعي بالانتهازية والسعي إلى استغلال مصادر معلوماته البشرية رد جمع البيانات؛ إذ إنه ينطلق في دراسة تلك الخبرات والاحتياجات وصور المعاناة من منطلق الرغبة في تكوين صورة واضحة متفهمة لتلك الخبرات والاحتياجات والصور؛ تمهيداً لنقلها إلى أولي الأمر وصناع القرار الذين يسعهم الإسهام في مد يد العون.

وبكثير من حسن النية، ربما نجد في ذلك الاعتراض قدراً من الصحة، بيد أن ذلك لا ينفي حقيقة تخلي الباحث عن دوره الريادي المنشود، وقناعته بدور باهت يمكن أن تلعبه آلة تصوير صماء، ولا يتعدى في أفضل الأحوال دور النذير الذي يحاول تنبيه أولي الأمر إلى ظواهر الاعتلال والاختلال في ا تمع، وكأن هؤلاء لا يرون تلك

---

(47) حنفي، حسن. "موقفنا الحضاري"، **المستقبل العربي**، بيروت، س 18، ع 76، 1985، ص 72.

الظواهر التي تصفع نظر المراقب العادي بوضوحها الصارخ، وكأ م بحاجة إلى من يذكرهم بوجودها!

من هذا المنطلق، يمكن النظر إلى الدراسات النوعية التي بدأت تتسرب إلى ا ال البحثي في مجتمعاتنا العربية حول قضايا تتعلق بالمشكلات الاجتماعية، زاعمة أ ا أقدر من نظيرا ا الكمية على تقديم فهم عميق لتلك القضايا وأبعادها. وقد يكون هذا صحيحاً، إلا أن تلك الدراسات لا تقدم، في الغالب، إضافة معرفية يعتد ا. فهل نحن، مثلا، بحاجة حقاً إلى دراسة تخبرنا أن للفقر -الذي كاد أن يكون كفراً- مساوئه الجسيمة على ا تمع في شتى ا الات؟! وهل نحن بحاجة حقاً إلى دراسة تخبرنا بأن هناك وجوداً فعلياً لظاهرة عمالة الأطفال في ا تمع، ونحن نرى المئات منهم، في الورش، أو في الشوارع؛ يتقافزون بمعروضا م بين الحافلات، أو يفترشون الأرصفة ووجوههم تطفح بالبؤس والمعاناة؟! وهل نحتاج حقاً إلى دراسة تخبرنا بأن أولئك الأطفال يتعرضون لأبلغ صور الإساءة النفسية والاجتماعية في سياق جريهم خلف القروش القليلة التي يحصلو ا مغموسة بالذل والهوان؟!

لقد بات الباحث الاجتماعي في عرف بعض مذاهب البحث النوعي مطالباً بأن يكون مجرد مصور صحفي صامت، يتحين الفرص لالتقاء المشاهد الأكثر فائدة لخدمة دراسته، دون أن يتوقف طويلاً عند التفكير بإمكانات إسهامه المباشر في التخفيف من بشاعة تلك المشاهد. وهذا يذكرنا بتلك الصورة التي التقطها أحد المصورين خلال ا اعة التي اجتاحت السودان عام (1994)، التي تصور طائراً كاسراً يترقب خروج الأنفاس الأخيرة لطفل يحتضر جوعاً، ولا يبعد عنه أكثر من خطوات قليلة. وبالمناسبة، حظيت تلك الصورة "الفريدة" بجائزة بولتزر الشهيرة لتلك السنة!

في الفقرات القليلة الماضية، شهدنا وقائع حملة شعواء تم شنها على ما يمكن اعتباره نزوعاً من الاتجاه النوعي إلى تجريد باحثيه من مسؤوليا م الأخلاقية تجاه مجتمعا م. إلا أن تلك الحملة قد تجابه بحملة مقابلة تنكر أن ينسحب مثل ذلك النـزوع على سائر طوائف الاتجاه النوعي. وذلك بالانطلاق مما يمكن تسميتها بطائفة البحوث بالمشاركة بتشعبا ا العديدة، التي تؤكد وجوب تضافر جهود الباحث والمبحوث منذ اللحظة الأولى للشروع في البحث، وانخراطهما معاً في تفاعل إنساني

ومعرفي حميم يتخذ من خدمة أهداف المبحوث وتحقيق تطلعاته غايته المركزية. والواقع هو أن ذلك التوجه "الإنساني" الذي تعكسه تلك الطائفة من البحوث قد يكون جديراً بإثارة الإعجاب والحماس، غير أن هذا لا يعني خلوها من الثغرات والفجوات، التي تتصل في الأساس بمرجعيا ا الفكرية النظرية، التي تتخذ من الفكر ما بعد الحداثي مصدراً مهما من مصادر إلهامها، بكل ما يرتبط بذلك الفكر من إشكاليات وهنات، تم التعرض لبعض منها في سياقات مختلفة من الدراسة.[48]

وقبل أن نسترسل في عرض المزيد من الأدوات المنهجية النوعية، ربما كان من المفيد الإشارة إلى أن المرء لا يحتاج لتجشم عناء يذكر لإثبات انتساب جذور تلك الأداة، أي الملاحظة بالمشاركة وغيرها العديد من الأدوات النوعية بوجه عام إلى عائلة علم الإناسة "الأنثروبولوجيا"، الذي لا يخفى على أحد ولادته في أحضان المشاريع الاستعمارية ونشأته في أكناف مؤامرا ا!

2. ونأتي إلى المقاربة الإثنوغرافية التي استمدت أيضاً من حقل "الأنثروبولوجيا"،[49] وهي تتمحور حول وصف الثقافة أو طرائق الحياة كما تنعكس في أفعال أصحا ا،[50] والاعتناء بدراسة الجوانب الظاهرة والباطنة لتلك الثقافة[51]، محاولة فهم العلاقة بين السلوك والثقافة.[52] فهو إذن مدخل لا يبتعد كثيراً في

(48) بالنظر إلى الأهمية الكبيرة التي يسندها البعض إلى ما يعرف ببحوث المشاركة، وفي ضوء تشعبها وتعدد تجلياتها؛ قد يكون من المجدي إفراد ورقة خاصة بها، إذا ما توافرت الإمكانات لذلك مستقبلا.

(49) من الثابت أن الأنثروبولوجيا قد ارتبطت في نشأتها وتطورها بعلاقة وثيقة بالدوائر الاستعمارية الغربية، وهناك العديد من الدراسات التي تصدت لمناقشة هذه القضية بصورة مباشرة. أنظر على سبيل المثال: لكلرك، جيرار. **الأنثروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1982.

(50) Qualitative Approaches, P.1, http://trochim.human.cornell.edu/kb/qualapp.htm

(51) Spradley, J. *Participant Observation*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980, p.8.

(52) Motteram, Gary. *Changing the Research Paradigm: Qualitative Research, Methodology and the Call Classroom*, http://www.man.ac.uk/langlit/centre/worldcall.htm.

منطلقاته عن أجواء مدخل الملاحظة بالمشاركة، بل إن هناك من يعتبره إطاراً منهجياً واسعاً يتضمن ذلك المدخل في ثناياه.(53)

بيد أن ذلك لا يعني اتفاق الأقوال حول طبيعة الدور الذي يمكن للملاحظ في البحث الإثنوغرافي أن يلعبه. فبينما يذهب البعض إلى ضرورة انخراط الباحث بصورة حميمة في أنشطة الجماعة المدروسة، ثمة من يرى أن عليه أن يحتفظ بمسافة تفصله عن الخوض مع أفراد تلك الجماعة فيما يخوضون فيه من ممارسات وأنشطة، ليس انتقاصا من شأن تلك الممارسات والأنشطة، بل سعياً إلى تمكين الباحث من رصد موضوع دراسته بأدق تفاصيله ومعالمه، ودون أن يكون بدوره موضعاً للملاحظة؛(54) الأمر الذي قد ينقلنا إلى المفردات والمفاهيم السائدة في الأجواء الاستخبارية، وقد يسوغ لنا النظر إلى تلك المقاربة بوصفها وسيلة "جاسوسية" بامتياز!

3. ولا يختلف المدخل التصويري (الفوتوغرافي) عن سابقيه في التوجه، إلا في استفادته من التقنيات الفنية الحديثة المتعلقة بالتصوير والتسجيل في رصد الظواهر التي يجري بحثها، ولتوفير الفرصة لملاحظة الموقف مرة بعد أخرى، وذلك إمعاناً في الدقة؛ ومحاولة من الباحث أن لا يغادر صغيرة ولا كبيرة تتعلق بالظاهرة موضع الدراسة إلا أحصاها؛(55) الأمر الذي يجعلنا نستذكر الحاجة الماسة إلى الضوابط الأخلاقية التي من شأ ا تنظيم عمليات توظيف التقانات العلمية المختلفة.

4. أما المدخل الذي يعرف بمنهجية النظام الاجتماعي (الإثنوميثودولوجي) فيشكل منهجية تختط لنفسها مساراً مغايراً بعض الشيء للمسارات التي تختطها مثيلا ا من المنهجيات النوعية. فهي تبدي عناية مكثفة بدراسة المعرفة الناجمة عن الفهم المشترك (Commonsense) لدى الأفراد، وذلك عن طريق توجيه الباحثين إلى الإقدام على اختراقات بسيطة للأعراف وطرائق التفكير والسلوك الشائعة؛ بقصد

(53) Qualitative Approaches, op. Cit. P.1.

(54) Qualitative Social Science Research Methodology, op. Cit. P.2.

(55) Qualitative Social Science Research Methodology, Ibid, P.3.

رصد استجابات الأفراد حيال تلك الاختراقات، وتعرف السبل التي يلجئون إليها في معرض سعيهم للمحافظة على الضوابط والحدود الثقافية.(56) وربما كانت تلك المنهجية هي الأساس لما يعرف اليوم ببرامج "الكاميرا الخفية" التي تعرضها المحطات التلفزيونية لتسلية المشاهدين، التي تقوم على فكرة تدبير مقالب "بريئة" للأفراد، بقصد استفزازهم ومراقبة ردود أفعالهم. وبطبيعة الحال، ليس ثمة ما يحول دون استغلال الناس وخداعهم؛ ما زال الهدف نبيلاً في الحالتين: خدمة العلم هنا، وإمتاع الجمهور هناك!

ويمكن إيجاد ما يوحي بالتشابه بين منهجية النظام الاجتماعي من جانب، وملمح بارز من ملامح الفكر ما بعد الحداثي من جانب آخر. ويتمثل ملمح التشابه المفترض في نزوع كل من الجانبين إلى الطعن في إمكان وجود مرجعيات وثوابت واحدة محددة؛ إذ تتبنى تلك المنهجية كما هي الحال بالنسبة للفكر ما بعد الحداثي رؤية موغلة في التشكيك والهلامية، ففي الوقت الذي تقر فيه بأن النظام الاجتماعي ينشأ بفعل المعرفة المتولدة عن جهود أفراد متعددين يحملون خبرات متباينة فإ ا تشكك في ثبات تلك المعرفة، بل إن هذه الأخيرة ليست أكثر من شيء نسبي يتشكل في أثناء كل عملية تفاعل جديدة. ويبدو أن هذا الموقف العدمي الذي يفضي في واقع الأمر إلى زلزلة دعائم أي نظام اجتماعي، وجعله مجرد اختلاقات يتواطأ الأفراد عليها خلال تفاعلهم قد أثار حفيظة كثير من علماء الاجتماع في الجامعات الأمريكية والبريطانية في بدايات عقد السبعينيات من القرن المنصرم؛ الأمر الذي ترجم بتخلي العديد من تلك الجامعات عن خدمات أساتذ ا الذين يروجون تلك الرؤية المرتابة للعالم!(57)

وقد تفرعت منهجية النظام الاجتماعي في الأصل عن المنهجية الظاهراتية (الفينومينولوجية) التي جاءت لتقدح في النـزعة الوضعية ومحاولا ا اعتبار العلوم الطبيعية أنموذجاً ينبغي للعلوم الاجتماعية محاكاته، وساعية إلى تكريس منهج جديد يتيح وصف الظواهر والأشياء في عالم الحياة اليومية وفي مواقفها الطبيعية، كما تتراءى

(56) Qualitative Social Science Research Methodology, Ibid, P.3.

(57) كريب، إيان. مرجع سابق، ص 156.

لنا عبر وعينا لها. والظاهراتية لا تعترف بوجود موضوعي للواقع مستقلاً عن الأفراد، بل إنه لا يشكل في التحليل الأخير إلا حصيلة نشاطهم التفاعلي، بما يتضمنه من تأويلات ومقاصد.(58)

وللواقع الاجتماعي، كما يذهب عالم الاجتماع ألفرد شوتز (1899-1955)، الذي نقلت إسهاماته الفكر الظاهراتي من حيز الفلسفة إلى ساحة علم الاجتماع، مجالات مختلفة يعبر كل منها عن كيان مستقل من الوجود، وتشكيلة واضحة محددة من المعاني والرموز، كما هي الحال بالنسبة للمجال العلمي أو الفني أو الديني...الخ. مما يعني أن لكل من تلك ا الات حيزاً خاصاً من المعاني، التي لا تتطابق مع مثيلا ا في بقية ا الات، وتأبى في الوقت ذاته أن يحل بعضها مكان بعضها الآخر.

اعتماداً على ما تقدم، فإن الظاهراتية تقوم بتبني أفكار نجد ما يضاهيها في الفكر ما بعد الحداثي، وذلك بنفيها إمكان احتكام ا تمع بسائر أنساقه ومجالات الحياة فيه إلى مرجعية مركزية واحدة، وتأكيدها، في المقابل، فكرة تعدد المرجعيات بلا انتهاء، بحيث يدور كل نسق اجتماعي أو مجال حياتي وربما ينسحب هذا على الأفراد لاحقاً ضمن مدار من المعاني المحددة الخاصة به. وهذا ينسجم مع القول بالنسبية المطلقة، أو القول بانفصال العلم عن القيمة، والدين عن الدولة، والسياسة والاقتصاد عن الأخلاق...الخ.

5. ومن المنهجيات النوعية الأخرى المدخل الذي يسمى بقياس العلاقات الاجتماعية (السوسيومتري)، وهو يسعى بدوره إلى تحديد المسافة الاجتماعية بين أفراد الجماعة، أو بعبارات أكثر تحديداً، تقدير مستوى تجاذب أو تنافر أفراد الجماعة تجاه بعضهم بعضاً من جهة، وتجاه بنية الجماعة ذا ا، من جهة أخرى. وتتم عملية القياس تلك عن طريق الطلب من كل عضو من أعضاء الجماعة تحديد نظرائه الذين يروقون له ويفضل العمل أو اللعب أو التعاون معهم، وكذلك تعيين الذين يقفون في الجانب الآخر من تفضيلاته، مترتبين حسب درجة التفضيل أو النفور.(59) ويقتصر

---

(58) الحسيني، السيد. "الاتجاهات الفينومينولوجية الحديثة في علم الاجتماع: تحليل نقدي"، **عالم الفكر**، الكويت، مج 25، ع 2، 1996، ص 75-81.

(59) =

اهتمام مقياس العلاقات الاجتماعية على التعرف إلى الأعضاء الذين يحظون بالشعبية في الجماعة، ونظرائهم الذين ينفض عنهم أندادهم، دون الاكتراث بتتبع الأسباب التي أفضت إلى تقبل أولئك والنفور من هؤلاء، الأمر الذي يجعل من عملية الاستناد إلى نتائج ذلك المقياس في محاولة إعادة تشكيل بنية الجماعة أو تعديل أدوار بعض عناصرها أمراً محفوفاً بالمحاذير والتحفظات، ويسم تلك النتائج بأ ا لا تعدو كو ا مجرد صورة تقريبية وفجة للاتجاهات والأجواء الاجتماعية السائدة في الجماعة، فضلاً عن كو ا صورة وصفية آنية لا تعكس إلا الوضع الراهن لتلك الأجواء.[60]

ويغفل مقياس العلاقات الاجتماعية تحري الأسباب التي تكمن خلف وقوف أعضاء ا موعة موقفا إيجابياً أو سلبياً من هذا العضو أو ذاك، متورطاً في استبعاد الجانب القيمي، بدلالاته الأخلاقية، من حساباته. وكأن واجب الباحث لا ينبغي أن يتعدى في أي حالة من الأحوال استقصاء أعراض الظواهر والمشكلات، دون السعي إلى التقدم خطوة أخرى على طريق محاولة فهمها بصورة عميقة جدية، عن طريق التنقيب في بواطنها وسبر أغوارها!

وفي سياق حديثنا حول استبعاد العناصر القيمية من مضمار تحديد اتجاهات الأفراد ومواقفهم حيال بعضهم بعضاً، نجد أن من المفيد استحضار مثال واقعي شائع يعكس تدهور الوضع الذي انتهينا إليه. ونعني هنا تلك "الدعاية" التي تروج لإحدى شبكات الهواتف المحمولة، والتي دأبت سائر محطات البث في التلفزيون الأردني على بثها خلال فترة انقضت منذ أشهر بكثافة ملفتة، حتى باتت موضعاً لتندر الناس وأرضية لابتداع سلسلة من الطرف والنكات. ووفقاً لتلك الدعاية، يغدو المعيار الوحيد الذي يؤهل الفرد للاندماج في الجماعة، بحيث يصبح "منها وفيها" هو اشتراكه مع بقية أفرادها في عضوية شبكة الهواتف ذا ا! ومن ثم، فإن الإنسان يقيم هنا بالاستناد إلى معيار اقتصادي بالغ السطحية والتهافت، بدلاً من أن يقيم بالاحتكام إلى أي من المعايير الجديرة بأن تتخذ ميزاناً حقيقياً لتقييمه، كالمعايير الأخلاقية، أو

=Qualitative Social Science Research Methodology, op. Cit., P.4.

(60) ثورندايك، روبرت؛ هيجن، اليزابيث. **القياس والتقويم في علم النفس والتربية**، ترجمة: عبد الله زيد الكيلاني و عبد الرحمن عدس، عمان: مركز الكتب الأردني، 1986، ص 480-481.

حتى الإنسانية، ويغدو كما تصوره تلك الدعاية عاجزاً عن الفوز بالشرعية كي يصبح من المقربين الذين يتم استقبالهم بالحبور وانفراج الأسارير، إلا إذا تمتع بتلك "الميزة" الاقتصادية ذات الطابع المادي البحت. وليس هذا غريباً على الإطلاق، فالإنسان في عرف المفاهيم المهيمنة التي يجود ا الغرب على العالم هو الإنسان الاقتصادي الذي تتحدد قيمته وفق معايير السوق والاستهلاك![61]

6. ومن المداخل المنهجية التي تشغل مكانة متصدرة في المناهج النوعية: المقابلة المباشرة المعمقة، بل لعلها تعد من أبرز الوسائل لجمع البيانات، وفقاً لتلك المناهج. وتعبر المقابلة عن عملية تفاعل لفظي بين فردين ضمن موقف مواجهة، يسعى أحدهما إلى استثارة بعض المعلومات والتعبيرات لدى الآخر. ولا تشكل المقابلة فيما ترتئيه المناهج النوعية مجرد عملية سطحية تتضمن السؤال والجواب، بل إ ا تمثل نوعاً من الحوار البناء الذي يقيم وزناً معتبراً لشخصية الفرد، ويثمن عالياً أفكاره ورؤاه وتطلعاته، دون أحكام مسبقة يتبناها الباحث.[62] ولعل من نافلة القول الإشارة إلى أن المقابلة تتيح، إذا ما نفذت باقتدار، إمكانات خصبة لاستخلاص بيانات تفصيلية عميقة من المبحوثين، على اختلاف شرائحهم.

بيد أن المقابلة تعاني عدداً من المثالب، لعل من أبرزها كما يرى عالم الاجتماع المصري عبد الباسط عبد المعطي في ضوء خبرته البحثية الطويلة ما يتعلق بالأخطاء والتحيزات الناجمة عن الانتماءات الإيديولوجية والطبقية والقيمية التي يتبناها الباحث، التي يصعب تحرره منها أثناء إجراء المقابلة، على الرغم من مطالبة الاتجاه النوعي بذلك، فضلاً عن الحرج القابل للتولد لدى كل من الباحث والمبحوث بفعل المواجهة المباشرة، مما قد يؤثر بدوره في مجريات المقابلة ومسار التفاعل المعرفي فيها. وربما لا نغالي إذا ما شبهنا المقابلات البحثية في جانب منها بجلسات التحقيق التي تعرفها الأجهزة الأمنية والاستخبارية؛ إذ ينصب هم المحقق أو الباحث على استخلاص "انتزاع" المعلومات "الاعترافات" من المبحوث، مع الميل في حالة المسرحية البحثية إلى

---

(61) السيد، حسام الدين. "التحيز للتفسيرات المادية: بحث مستخلص من كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري"، في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، مرجع سابق، ج2، ص 651.

(62) الزيرة، زهراء. مرجع سابق، ص 72.

تكلف اللطف وتقمص أدوار التودد للمبحوث، وذلك بقصد دفعه إلى الإفصاح عما يخفيه من معلومات، ودون أن يجد الباحث غضاضة في السعي للكشف عن التناقضات الكامنة في استجابات المبحوث "المتهم" وأفكاره. وبالاستناد إلى ما هو دارج وملاحظ، نستطيع القول إن الباحث قلّما يعنى بإطلاع المبحوث على الأهداف الحقيقية التي تقبع خلف تساؤلاته، بل إنه يتوخى في العادة طرح عدد من الأسئلة "كاشفة الكذب"، معتبراً ولو بصورة ضمنية أن المبحوث متهم مطعون بمصداقيته حتى تثبت براءته!

7. وتتضمن المداخل النوعية منهجية بحثية مهمة أخرى، هي دراسة الحالة. وتركز هذه المنهجية على استيضاح كل ما تعتبره هاماً وجوهرياً في وحدة معينة، قد تكون شخصاً، أو أسرة، أو جماعة، أو مؤسسة اجتماعية، أو مجتمعاً برمته، مولية وجهها شطر فهم دورة الحياة أو جزء مهم من هذه الدورة لتلك الوحدة. إ ا محاولة للقيام بتحليل عميق مستفيض للتفاعل بين العوامل المختلفة التي تدخل في تشكيل بنية الوحدة المدروسة وتعيين سما ا الجوهرية.

وثمة من يجعل من أسلوب دراسة الحالة الأسلوب الأمثل لجمع حزمة متعددة المصادر والأنواع من البيانات والتعامل معها في سياق تناول متعدد الأبعاد لمقاربة الأحداث وتفسيرها؛ إذ إن من شأن القيام بجمع البيانات من مصادر متعددة تدعيم مستوى الثقة بفهم سلسلة القرارات التي تم اتخاذها في الحالة المدروسة، وكيفية الوصول إلى تلك القرارات، والآليات التي اعتمدت لتنفيذها، والنتائج التي تمخضت عنها. وتأسيساً على ذلك الفهم المعمق؛ نحاول التعرف على احتمال بروز مثل تلك العمليات والنتائج في حالة أخرى مشا ة، أو في سياق مرحلي لاحق.[63]

من المؤكد أن اللجوء إلى مصادر متعددة لجمع البيانات حول موضوع معين يزيد من قدرتنا على فهم ذلك الموضوع وتكوين تصور أوضح عنه، بيد أن ذلك لا يسوغ القول بإمكان إسقاط فهمنا على حالات مشا ة، أو الادعاء بضرورة اشتراك تلك

(63) Yin, R. *Case Study Research: Design and Methods*, VA: Sage Publication, 1994, 2nd ed., pp. 9-13.

الحالات؛ ظروفاً وخصائص وملابسات، مع تلك الحالة التي استندنا إليها في تشييد فهمنا للموضوع، دون أن تخضع تلك الحالات للدراسة الكافية.

وفيما هو معلن، يميل أغلبية أنصار الدراسات النوعية ودارسو الحالات بطبيعة الحال إلى إنكار طموحهم لتعميم النتائج التي يخلصون إليها عبر الرجوع إلى مجتمعات دراسية محددة على مجتمعات أوسع نطاقا، وذلك بالانطلاق من استنكارهم فكرة تعميم ما يصدق في عالم الطبيعة على عالم الاجتماع، التي تروج في أوساط البحوث الكمية، متشبثين بالقول بخصوصية الظواهر ذات الصبغة الاجتماعية وتفردها. غير أن تلك النظرة لا تحتفظ بقو ا على أرض الواقع في عديد من الحالات، وينعكس هذا في سعي بعض الجهات إلى استغلال نتائج دراسة حالة ما تمع بحثي معين وتعميمها قصداً على مجتمعات أخرى دون توافر المسوغات الكافية لذلك، فما ينطبق على حركة "طالبان" مثلاً ينطبق على سائر الحركات الإسلامية في العالم!

8. ونأتي إلى المدخل المنهجي المعروف بتحليل المضمون، الذي لا ندري إذا كان بالإمكان إدراجه حقاً ضمن قائمة المداخل المنهجية النوعية؛ إذ تختلف الأقوال بشأنه، فهناك من يذهب إلى إلحاقه بعائلة المنهجيات الكمية، معتبراً أنه أسلوب بحثي قوامه وصف المحتوى الظاهر للاتصال وصفاً موضوعياً ذا طابع كمي منظم. وهناك من يميل إلى ترجيح الطابع النوعي له، وذلك بالنظر إلى الأعمال البحثية الأولى التي لجأت إلى توظيفه، التي غلب عليها السعي إلى الفهم وتحديد الدلالات لا تكميمها، كما هي الحال مثلاً في الدراسة الرائدة التي هدفت إلى فهم الآليات الثقافية والاجتماعية التي تحكم سير التفاعلات الجارية في ا تمع، التي نفذها عالم الاجتماع بيتيريم سوروكين (1889-1968) في بدايات عقد الثلاثينيات من القرن المنصرم، محاولاً استنطاق جملة من الأعمال الفنية والأدبية والموسيقية والفلسفية للكشف عما تكتنـزه من دلالات.

والواقع هو أن منهجية تحليل المضمون تضع كلاً من أتباع المناهج الكمية وأندادهم من دعاة المناهج النوعية في وضعية محرجة؛ إذ إ ا تعري سطحية أولئك وتفضح مزاعم هؤلاء. فأي فهم حقيقي يمكن أن يحرزه الباحث الكمي لقضية احترام حقوق الإنسان في بلد ما إذا ما اكتفى برصد عدد المرات التي يتكرر فيها ورود مصطلح حقوق الإنسان على امتداد صفحات دستور تلك الدولة؟! وفي المقابل،

كيف يمكن للباحث النوعي أن يزعم أنه ينطلق من خلفية بريئة لا تشو ا الافتراضات والتحيزات المسبقة، في الوقت الذي لم يختر فيه وحدات وفئات التحليل التي ستضبط عمله البحثي إلا بالاحتكام إلى تصورات قبلية معينة هي التي أملت اختياراته تلك؟! وإذا لم ينكر صاحبنا هذا استناد اختياراته التحليلية بالفعل إلى أرضية نظرية موجهة، فهل يكون بمنجاة من إسقاط عضويته في نادي الباحثين النوعيين، الذي ينص نظامه التأسيسي على ضرورة تحلل الراغبين في عضويته من رؤاهم وقناعا م المترسبة في أعماقهم، قبل أن يحظوا ببطاقة العضوية الفاعلة في ذلك النادي، الذي لا تميل هيئته العاملة إلى إقحام العنصر القيمي الأخلاقي في مجال الأنشطة التي يزاولو ا!

خاتمة

من باب الإنصاف، وانطلاقاً من أن الحكمة هي ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق ا؛ فقد يكون من الضروري الإشارة ولو على عجل إلى أن للمناهج الكمية والنوعية المتداولة على سيئا ا جوانب إيجابية ومنافع عملية يمكن للباحث الإفادة منها، بل يجدر القول إن من الاستحالة عملياً الاستغناء عن تلك المناهج؛ إذ إ ا وسائط لا يمكن للباحث إلا أن يستخدمها في سياق سعيه إلى دراسة الظواهر وتحليلها. غير أن ما يمكن أن يصنع الاختلاف بين باحث وآخر هو منطلقاته المعرفية ومرجعياته الضابطة التي توجه سبل تعاطيه مع هذه التقنية المنهجية أو تلك.

فالمنهجيات الكمية قد تكون مفيدة في الدراسات المسحية والإحصائية الرامية إلى تكوين قاعدة معلوماتية عامة حول ظاهرة ما، أو تشكيل تصور أولي عام لأوضاع فئات اجتماعية معينة، وقد تكون مناسبة للاستقصاء السريع لآراء شرائح واسعة من الناس حول قضايا معينة مهم و م راسمي السياسات وصناع القرار، شريطة أن تتخلى عن هوسها المرضي بالتكميم، وأن لا تتورط في متاهات مشكلات التعميم، وأن تتجاوز النـزوع إلى التبسيط المخل وتجزئة المعطيات والوقائع وعزلها بطريقة تجعلها قاصرة عن التعبير الصادق عما تمور به ظواهر الواقع الفعلي من تفاعلات متداخلة ومعقدة.

أما المنهجيات النوعية، فإ ا كفيلة بأن تؤمن للباحث فهما عميقا متبحراً للظواهر التي يتصدى لدراستها، وذلك بالنظر إلى ما توفره من إمكانات الملاحظة المباشرة والتفاعل الحي المستفيض مع تلك الظواهر، على أن يخضع استعمال تلك المناهج إلى روح جديدة مغايرة للروح "الآثمة" التي تتحكم حتى الآن في كثير من تفاصيل استعمالها.

وعلى الرغم من الاستدراك الأخير الذي أشرنا عبره إلى جوانب إيجابية مفيدة في كل من المنهجيات النوعية والكمية، إلا أننا لا نملك إلا أن نؤكد مجدداً أن كثيراً من المناهج المتفشية في دوائرنا العلمية مناهج يمكن تشبيهها في وضعيا ا واستخداما ا الراهنة بالمرتزقة، أو بعناصر الطابور الخامس؛ إذ تؤدي دوراً مشبوهاً في إشاعة الأخبار والمعارف الهزيلة التي لا تغني من الحق شيئاً في أوساطنا المعرفية، مسهمة في تشويه حقائق الواقع بتوصيفا ا وتأويلا ا المضللة، والحيلولة، من ثم، دون تمكن راداراتنا من رصد المخاطر الحقيقية التي تتهدد وجودنا، عن طريق صرف أنظارنا وجهودنا باتجاه موضوعات يغلب عليها طابع العقم والافتعال، من شأ ا العمل على تعزيز واقع انكسارنا وتثبيته.

نقول إن من تلك المناهج ما يعيث بحالته الراهنة فساداً في بنانا المعرفية، ومن ثم فقد ارتأينا في هذه القراءة النقدية أن من واجبنا أن نعمل جاهدين على لفت أنظار المعنيين والمهتمين إلى وجوب التحقيق مع المناهج المهيمنة على ساحاتنا المعرفية، ووضعها في قفص الا ام، بعد أن توافر لدينا من الشواهد ما قد يثبت ضلوعها في كثير من قضايا تجهيلنا وتشويش رؤيتنا وفهمنا لواقعنا. ونظن أن الأوان قد آن من أجل وقفة جدية لاستكناه حقيقة تلك المناهج، منطلقات وتطبيقات وتداعيات. وذلك مقدمة للعمل على غربلتها، وتمييز غثها من سمينها، من أجل الوصول إلى حكم مطمئن يقرر الإبقاء على الصالح منها، واستبعاد الطالح منها، أو محاولة تخليصه مما ارتبط به من شوائب وعوالق تنحدر بقدراته المعرفية وتسف بمستوياته الأخلاقية

والقيمية، ويكون ذلك الحكم في الوقت نفسه بمثابة الضوء الأخضر الذي يستدعي استنهاض الجهود الجادة وتضافرها، باتجاه تطوير البدائل الأكثر صلاحية وفاعلية.[64]

لكن تلك الوقفة المفترضة تتطلب الابتداء بتحديد دقيق للمنطلقات المعرفية التي ينبغي الاحتكام إليها لتعيين ما هو "الغث" وما هو "السمين" بالنسبة لنا، وما يمكن أن نتبناه، أو نرفضه، أو نصوبه. والواقع أن هذا هو المبتغى الرئيس الذي تسعى الورقة إلى توجيه الأنظار إليه؛ إذ إن القضية المنهجية التي نثيرها هنا لا تكمن في استخدام هذه التقنية المنهجية أو تلك، فالمفترض في الباحث أن يكون قادراً على تحديد الأدوات المنهجية الأكثر ملاءمة لتمكينه من مقاربته موضوع بحثه، وذلك بالاستناد إلى اعتبارات مختلفة تتعلق بطبيعة أسئلة البحث، وأهدافه، وحدوده، ونوعية البيانات المراد استخلاصها. وقد يقرر الباحث، وفق تلك الاعتبارات، اللجوء إلى توظيف أكثر من أداة منهجية واحدة في الآن عينه؛ الأمر الذي قد يمكنه من تحقيق إحاطة أوسع وأشمل وأعمق بموضوعه المدروس، غير أن هذا على أهميته ليس هو مربط الفرس، ولا هو جوهر الموضوع؛ إذ إن الأمر يتعلق، في الأساس، بالمنطلقات المعرفية التي يضعها الباحث نصب عينيه وهو يعد العدة لإجراء البحث. فمن الضروري للباحث المبادرة إلى الاسترشاد بمنطلقاته المعرفية قبل الشروع في بحثه، واستحضار تلك المنطلقات كي تكون بمثابة النبراس الذي يضيء له عتم الطريق، ويوجه له خطواته البحثية. ولعل من أفعل السبل وأكثرها مباشرة لاستدعاء تلك المنطلقات التي تتصل بالموقف الحقيقي للإنسان من نفسه ومن وجوده كله، التي يجدر بكل باحث أن يكون صادقاً مع نفسه بشأن موقفه منها طرح عدد من التساؤلات المركزية التي لا بد منها، وأهمها:

ماذا أريد أن أعرف، أو ما الذي أريد أن أدرسه؟

هل يمكن أن أعرف حقا ما أنا بصدد السعي إلى معرفته؟

لماذا أريد أن أعرف؟

---

(64) لعل من المفيد في هذا السياق الاطلاع على محاولة مهمة جاءت بغرض تجاوز مشكلات المناهج البحثية الكمية والنوعية، وذلك في معرض سعيها إلى اقتراح صيغة إسلامية للبحث التربوي الذي لا ينفصل عن البحث الاجتماعي، انظر: عبد الحليم، أحمد المهدي. **التحديات التربوية للأمة العربية**، القاهرة: دار الشروق، 1999، ص 107-155.

كيف لي أن أعرف؟

فعندما يتساءل الباحث بشأن ما يريد معرفته، فإنه يفتح الباب هنا للتساؤل حول ما يمكن تسميته بمشكلة البحث، بأوسع ما يمكن أن تحمله العبارة من دلالات. فمن زاوية منهجية، ثمة علاقة وثيقة بين اختيار المشكلة البحثية واختيار الأدوات الأكثر قدرة على مقاربة تلك المشكلة. ومن زاوية أعم، قد يعكس اختيار المشكلة البحثية جوهر موقف الإنسان من نفسه ومن الحياة والكون. فعلى سبيل المثال، قد يحاول "باحث" ما معرفة العوامل التي من شأ ا تدعيم النظام الرأسمالي وتمكينه من تذليل العقبات التي قد تحد من قدرته على تحقيق أهدافه في تعظيم أرباحه وتوسيع آفاق سيطرته على العالم، بينما يجهد "باحث" آخر نفسه في العمل على تعرف السبل الكفيلة بالوقوف أمام توحش ذلك النظام ومجا ة آليات الاستغلال الثاوية فيه. لا نظن أن هذا وذاك يستويان، ونظن الفارق واضحا بين الدلالات العميقة لأبعاد اختيار المشكلتين، وللمنطلقات التي تحكم كلا من الباحثين في اختياريهما!

وعندما يتساءل الباحث حول ما إذا كان بإمكانه أن يحرز معرفة حقيقية تتعلق بموضوع بحثه، فإن جزءاً من اهتمامه يتوجه إلى تتبع قائمة الأدوات المنهجية المتوافرة، التي تمتلك القدرة على تمكينه من إحراز تلك المعرفة. وقد يجد الباحث، باستعراض ما هو متوافر لديه من الأدوات البحثية، أن تلك الأدوات قاصرة عن مساعدته على إحراز مبتغاه في مقاربة الظاهرة التي تستثير اهتمامه. فمن باب التمثيل، ما الأدوات التي يمكن له أن يجندها لدراسة ظواهر الغيب والقضاء والقدر؟! الأمر الذي يقنعه بالإحجام عن هدر طاقته فيما لا جدوى من ورائه، ويقيه خطر خوض مغامرة عبثية تحت مسمى البحث العلمي، لن تقوده في أفضل الأحوال إلا إلى مطاردة "علم لا ينفع"، أو استنـزاف الوقت والمال والجهد دونما فائدة ترجى، والانكفاء على عقبيه في اية المطاف بخفي حنين!

أما عندما ينتصب سؤال "لماذا" في وجه الباحث، ويسائل نفسه بشأن الأسباب التي حدت به إلى إجراء البحث والغايات التي يطمح إلى تحقيقها فإن جوهر وجوده الإنساني يصبح على المحك. ويغدو مهيأ لوضع قدميه على أحد النجدين: طريق الغواية أو درب الهداية. فهل يجري الباحث بحثه وكل همه منصرف إلى إحراز مجد أدبي أو

اكتساب شهادة أكاديمية يعلقها مباهاة على جدار غرفة استقبال الضيوف في بيته؟ أم يجريه بهدف ترقية أكاديمية ترفع درجته الوظيفية وتضيف إلى دخله حفنة من الدراهم؟ أم يجريه تزلفا لإحدى المؤسسات الغربية التي قد لا ترتفع نواياها فوق مستوى الشبهات؟ وما أكثر المؤسسات الغربية في عالمنا الإسلامي التي أضحت تشكل عبر وكلائها المحليين من سماسرة البحث ومرتزقته معاقل راسخة للتجسس والتشكيك بقيم الأمة وثوابتها الحضارية؛ أم أنه يجريه في المقابل وهو يضع نصب عينيه خدمة الناس، والإسهام في تخفيف معاناتهم، وحل مشكلاتهم، وتحسين أحوالهم؟ ساعياً بذلك إلى إرضاء خالقه تعالى، وإعمال رسالة استخلافه على الأرض، باعتباره كائناً يحمل مسؤولية تعمير الأرض بما ينفع الناس، ويوقن بأنه سيسأل عما فعله بعلمه ذات يوم؟ ونميل إلى القول بأن "الباحث" الذي تسيره الأهداف والمغانم الدنيوية المادية، وتحركه المصالح والمطامع الذاتية؛ سيميل إلى الاستسهال واختيار الأدوات المنهجية الأقل كلفة واستهلاكا للوقت والمشقة، ولو كان ذلك يعني التضحية بإحراز فهم حقيقي عميق للظاهرة موضع الاهتمام، الاهتمام السطحي بطبيعة الحال! وما أكثر ما تضخه إلينا مؤسسات بحوثنا المنكوبة بأصحابها وإداراتها التي لا تشكل في كثير من الحالات أكثر من شركات غير معنية إلا بالتكسب والارتزاق من "البحوث" التي قد لا تساوي قيمتها العلمية والعملية ثمن المداد الذي يهرق في طباعتها، ولا حول ولا قوة إلا بالله!

ويأتي سؤال "كيف" كي يضع الباحث مباشرة في حانوت الأدوات المنهجية، كيما يختار منها ما يراه الأنسب لأغراض دراسته. ويحتكم الاختيار هنا فيما يحسن إلى جملة العناصر التي سلفت الإشارة إليها، غير أن ما يجري غالبا هو الارتهان إلى منطق الربح والخسارة، ويجد الباحث نفسه وقد دخل مع نفسه أو مع الجهات الممولة في مساومات ومفاوضات لا تهدف إلا إلى تقليص النفقات إلى حدودها الدنيا الممكنة، ومن هنا يمكن تفهم ظاهرة غدو الاستبيانات وما شاكلها من تقنيات منهجية رخيصة القيمة والجدوى السلع الأكثر رواجاً لدى سماسرة البحث وتجاره ومقاوليه في هذا الزمان، ومن هنا يمكن تفهم ظاهرة الإقبال على ما يمكن تسميه ببحوث "الموضة" الدارجة، أو بحوث "الشطائر السريعة"، التي لا تستدعي توافر ميزانية ضخمة لإجرائها، في مقابل الإعراض عن الانهماك في بحوث جدية وعميقة ومهمة، نظرا لما

تستلزمه هذه الأخيرة من ميزانيات كبيرة يزهد كثير من الجهات المعنية في مجرد التفكير بتوفيرها. والمقولة المؤلمة جاهزة لتبرير هذا الوضع المأزوم: في آخر المطاف، ليس ثمة من يقرأ، وإذا قرأ أحدهم فإنه لن يفهم، وإذا فهم صاحبنا فإنه لن يعمل بما فهمه!

وأخيراً، فإن ا ال الذي يمكن للباحث أن يتحرك فيه على صعيد اختيار أدواته البحثية والتعامل معها هو مجال واسع، غير أن ما هو مهم هنا هو أن لا يتجاوز ذلك ا ال الإطار الذي تحدده منطلقاتنا المعرفية الإسلامية، بما تؤكده هذه الأخيرة من مبادئ وقيم أخلاقية تحفظ للإنسان كرامته، وتشدد على مسئوليته وحقه في تقرير مصيره، وعلى ضرورة التزامه في كل حركاته وسكناته بمقتضيات الأمانة التي وجد من أجل حملها، خليفة لله على هذه الأرض، وما أحوجنا نحن أهل البحث والعلم، بوجه خاص، إلى الارتقاء بأنفسنا كيما نكون أهلا لأداء تلك الأمانة الثقيلة، جعلنا الله جميعاً أهلاً لحملها، إنه سميع مجيب الدعاء.

القراءة والمرجعية: نظرات في كتابات أدونيس

عبد القادر محمد مرزاق*

مقدمة:

يعلمنا المنهج المعرفي في القرآن، أن قيم البناء والاستخلاف، وكذلك قيم الهدم والتخريب والعصيان يمكن أن تطل برأسها، بل وتذيع في الأمم على مدى التاريخ البشري. يعني هذا أ ا قيم لا تقف عند لحظة تاريخية ولت، وإنما تعود عبر الأزمنة والأمكنة؛ كلما يأت شروطها، وتمهدت سبلها؛ لأ ا قيم ثابتة وإن تغيرت أشكال معتنقيها وأسماؤهم، ووسائلهم إليها، من هذه الأمة أو تلك.

هذا الفهم يجعلنا دوماً متحفزين لإدراك الخلفيات التي تحرك النظر والسلوك البشري، ويمنحنا الوعي الكافي من أجل النفاذ إلى عمق القضايا وصلبها؛ فلا نقف عند الجزئيات والتفريعات -إلا من أجل التدعيم والتطعيم- التي قد يكون ظاهرها فيه الخير كما يوهمنا الداعون إليها والحاملون لواءها خداعاً وتلبيساً، بينما ينطوي باطنها على الشر -إن لم نقل الشر نفسه- متى وقفنا وقفة للتأمل والتمحيص؛ فنتأكّد -تدبراً- من قوله تعالى: أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.   (الرعد: 17).

هذا التصور ينطلق من اقتناع مفاده أن اتخاذ الإنسان موقفاً اتجاه العالم، بصفة عامة، أمر طبيعي في حياته؛ لأنه استعداد فطري فيه. قد يعن سؤال للقارئ فيبادر إلى القول: وما علاقة هذا الكلام "الكبير" بمحاولتك قراءة مشروع شاعر[1] ملأ الدنيا وشغل الناس؟! أم هي مصادرة "مؤدلجة" منذ البداية؟

---

* باحث مغربي يعد أطروحة الدكتوراه حول "نظريات القراءة ومناهجها" في وحدة التكوين والبحث في جامعة الحسن الثاني/ المحمدية بالمغرب. Merzak1@maktoob.com.

1 المقصود الشاعر أدونيس (علي أحمد سعيد) موضوع الرسالة.

لعله ليس من المبالغة ا انية في شيء أن أقول: إن أول إشكال شغل البال والتفكير، هو تساؤلي الملحاح: كيف ألج إلى دروب مشروع هذا الشاعر؟ كيف أحاول مقاربة فكره وإبداعه؟ وفي فكره وإبداعه ما يغري بالقراءة، بل فيه ما يشعر أن الداني منهما، لا ريب مقبل على ركوب طريق وعر، وتجشم عقبة كؤود، سيما ورايات القراءة وتعددها، بل ولا ائيتها وإشكالا ا تلوح في وجهك حيثما وليت وجهك شطر أي نص من النصوص.

أليست "كل قراءة إساءة قراءة"؟ أليست آذاننا تقرع كل وقت وحين بمثل "شهوة القراءة؟ ولذة النص"؟[2] ثم بالتعبير الواضح المكشوف أليس الشاعر قد "يمارس شبقية جنسية مع القصيدة، بوصفها احتواء لرغبته وتجسيدا للذته، ومفتاحا لشهوته وتجليا للجمال الإيروتي."[3] فبأي سلاح من العلم تتسلح؟ وأي نوع من القراءة تجديك أمام هذا "الجمال الإيروتيكي"؟!

ولأمر ما علق مصطفى ناصف على مثل هذا الإسهال اللغوي فقال: "إذا رأيت باحثا يقول إن للنص تفسيرات لا تنتهي، فكن على حذر من صديق لعوب. كذلك إذا وجدته يعلي مبدأ اللذة"[4] ويقصد "باللذة" "لذة النص" كما روج لها "رولان بارت" " Roland Barthes" لذلك نراه يقول: "القارئ يعرف صدى "بارت" في كتابنا وشعر بعض المعاصرين في عالمنا العربي. لقد تداعى قراء كثيرون إلى الك اللذة، واعتبر هذا التهالك حركة طليعية مجددة، واعتبرها خصومها مبددة لا تتورع."[5]

---

2 أورد التعبيرين د. عبد الوهاب المسيري وقال: "ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكي أو ما بعد الحداثي بأمانة شديدة لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب، فعبارة "شهوة القراءة" "ولذة النص" عبارات [كذا] منقولة من إحدى مدارس التفسير في العهد القديم، حيث يشبه تفسير التوراة بمضاجعة الأنثى، وتشبه لذة القراءة باللذة الجنسية". انظر:

المسيري، عبد الوهاب (محرر). **إشكالية التحيز**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين ج1، ط1، 1995، ص59.

3 بو مسهولي، عبد العزيز. **الشعر والتأويل: قراءة في شعر أدونيس**، أفريقيا الشرق، 1998، ص44

4 ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع 193، يناير 1995، ص226.

5 المرجع نفسه، ص226.

ومع أننا نسلم ذا، فإن إشكال القراءة يبقى قائما، ويحفز على صياغة جملة أسئلة معرفية، لا تسلم الإجابة عنها من المغامرة، وإن كان ذلك لا يمنع من إثار ا على كل حال. فهل تستند القراءة إلى مرجعية معينة؟ وما طبيعة هذه المرجعية؟ ليتسنى لنا أن نزكي قول القائل: "إن أي تفسير يتطلب إطاراً مرجعياً "a frame of reference" يمكن ربط النص المراد تفسيره به"[6] ثم يجزم "وهكذا يصبح التفسير مستحيلاً بدون إطار مرجعي خارج نطاق النص."[7]

أو نجابه قول الآخر "لا نستطيع شرعياً الخروج عن النص في اتجاه أي شيء آخر، في اتجاه مرجع...أو مدلول خارج النص"[8] ثم "لا يوجد شيء خارج النص."[9] هذا الاستناد -إن وجد- ألا يعني السطو على أهم محرك في عملية الإبداع، وأقصد به حرية المبدع، بدءا من اختيار الألفاظ، وانتهاء ببسط رؤيته على الإنسان والعالم والكون؟ ألم يصرح طه حسين منذ زمن ليس بالقريب: "نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصا ا، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل ا، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية، يجب أن لا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح."[10] ثم أي حظ من الموضوعية يكون لهذه القراءة متى ارتبطت بمرجعية ما؟

وفي هذا الإطار دائماً، ماذا عن هذه الثلاثية المتشابكة: المؤلف-النص-الناقد، أو القصد-النص-التفسير، "ذلك أن العلاقة بين هذه العناصر تمثل إشكالية حقيقية"؟[11] وهل حقاً ستغدو وظيفة الناقد-القارئ محصورة في كتابة النص المقروء لا في اكتشافه؟ بل تغالي

---

6 رياض، مصطفى. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير"، في دراسة الأدب، **مجلة فصول**، محور" الأدب والإيديولوجيا"، ج1، ع3، م5.

7 المرجع نفسه، ص68، والمقال مترجم عن هورت شتاينميتز Horst Steinmetz.

8 دريدا، جاك Jaques Derrida: عن "الكراماطولوجيا" Of Grammatology. أورده د.عبد العزيز حمودة.

9 المرجع نفسه، ص348.

10 حسين، طه. **في الأدب الجاهلي**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1927، ص68.

11 أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، أيلول 1994، ص16.

التفكيكية إلى حد أن العملية النقدية ستصبح في نصوص النقاد تلفت النظر إلى نفسها أكثر مما تتعامل مع النص، مما حدا ببعض الدارسين إلى القول إن الأمر "يثير كثيرا من المخاوف والهواجس، وهي مخاوف وهواجس كان لها ما يبررها إلى حد كبير، فالقول بإطلاق حرية القارئ إلى درجة إعادة كتابة النص أو كتابته من جديد، قد يعني فوضى القراءة والنقد."[12]

وبعد هذا وذاك، ماذا عن علاقة اللفظ بالمعنى؟ أو الدال بالمدلول بتعبير أدق؟ ذلك "أن تصور القراءة والتفسير يحتاج إلى تصور السؤال عن المعنى."[13] وقد أدرك قدماؤنا هذه المعضلة، ونحن أيضا يبدو أننا: "لا نستطيع أن نحكم على القراءات بمعزل عن هذا السؤال."[14]

وكيف نواجه إشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى؟ بل كيف سنقف على أرض، صلبة أو هشة، إن نحن أخذنا بمفهوم "الاختلاف والإرجاء" كما يتزعمه رأس التفكيكيين "جاك دريدا"؟ فنصل إلى مفهوم "الواحدية السائلة [حيث] تتصاعد معدلات الحلول والتفكيك، وتتعدد مراكز الحلول إلى أن تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغير هو نقطة الثبات الوحيدة... وتنفصل الدوال عن المدلولات فتتراقص بلا جذور ولا مرجعية ولا أسس، فتصبح كلمة "إنسان" دالاً بلا مدلول، أو دالا متعدد المدلولات."[15]

هذه الأسئلة، هي بعض ما يسنح للخاطر في كل ما أقرأ-أطالع بصفة عامة، وفي مطالعة مشروع أدونيس ومحاولة قراءة إشكالاته؛ التنظيرية والإبداعية، بصفة خاصة. فهل إلى خروج من سبيل؟ أفي المقدور رسم معالم قراءة بوسعها المغامرة في ملامسة تلك

---

[12] حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت: **سلسلة عالم المعرفة**، ع232، أبريل 1998، ص327.

[13] ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، مرجع سابق، ص9-10

[14] المرجع نفسه. الصفحة نفسها 10

[15] المسيري، عبد الوهاب. "ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية"، ص2-3. وقد قدمت المداخلة إلى جامعة الصحوة الإسلامية، المنعقدة بالرباط: 29/30 أكتوبر1998. تحت إشراف وزارة الأوقاف.

الأسئلة، أو جوانب منها على أكبر تقدير؟ أنستطيع أن نتناول فكر الرجل -أدونيس- وإبداعه بمستوى حضاري إنساني، وبرحابة صدر بعيدا الكزازة؟[16]

يبدو أن هذا الأمر ليس مستحيل المنال، لأن الإنسان في قراءته -وهو ما يهمنا في هذا ا ال- يمكنه أن يتحيز لما يرى "أنه الحق، وهذا هو الالتزام. والإنسان المتحيز للحق والحقيقة، يمكن أن يتحمس لهما وينفعل ما، ولكنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمنظومة القيمية وللحق الذي يقع خرجه. كما أنه على استعداد لأن يختبر ثمرة بحثه، فهو لا يعتقد، أن أحكامه (المتحيزة) هي الحكم النهائي المطلق، إذ أن أحكامه هي أولا وأخيرا اجتهاد، وهو يدرك ذلك تماماً."[17]

أولاً: هل القراءة ذات مرجعية؟ وماهية هذه المرجعية؟

لقد بادرنا ذا الكلام لأننا على وعي من أن القراءة "التي تعكف على مجال عكوفاً منغلقاً، تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لمنجزاته المعرفية."[18] فالقراءة إذاً، ذات مرجعية، وهذه المرجعية تختلف باختلاف الانتماءات الحضارية للقراء. لذلك يمكننا أن نسطر بنوع من الاطمئنان أن "اختلاف المفسرين حول نص ما، ليس اختلافاً حول النتائج بقدر ما هو اختلاف حول الأطر المرجعية."[19] بل إننا نزعم أن عقلاء القراء في العالم يكادون يجمعون على نوع مشترك من قيم هذه المرجعية ومبادئها وأفكارها، تضميناً أو تصريحاً.

يقول صاحبا مؤلف:" كيف تقرأ كتاباً"[20] عن مصطلح التناقل-التواصل: "انظر فقط إلى كلمة التناقل "Communication" لحظة، إن جذرها يتعلق بكلمة "Common"

---

16 أوصاف ذكرها جودت سعيد عن الجاحظ قال: إنه كان شهيد الكتاب والقراءة، وكان قارئا بمستوى حضاري إنساني عالمي... انظر:
سعيد، جودت. **اقرأ وربك الأكرم**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط2، 1993، ص30-31.

17 المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص 19.

18 أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص5

19 رياض، مصطفى. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير"، **مجلة فصول**، ع3، م5، مرجع سابق، ص69.

20 هما مورتيمر آدلر وتشارلز فان دورن.

مشترك أو عام. فنحن نتكلم عن ا تمع Community كمجموعة من البشر لديهم شيء مشترك يجمعهم. وعلى طول الخط الذي يوجد فيه غموض أو التباس، فلن يكون هناك معنى مشتركاً بين الكاتب والقارئ."[21] ولا تحسبن أن ذلك الشيء المشترك، هو مجرد قواعد التواصل الآلي فقط، بل إ ا -القولة- تلمح من طرف خفي إلى المشترك القيمي أيضاً.

وها هو أستاذ الأدب الأنجليزي "كريستوفر باطلر Christopher Butler" يقول بجلاء "ولكن يجب أن نعترف بأن هناك حاجة فعلية للأيديولوجية، بمعنى المشاركة في أطر عقائدية تعطي حياتنا معنى وهدفا، وتجعلا نحس بالانتماء إلى ثقافة معينة."[22]

ومعلوم بداهة أن القيم المتجاوزة: أخلاق، دين...الخ من مكونات الثقافة، حتى لا يظنن أحد أن "أطر عقائدية" الواردة في النص، قد تعني -فقط- الأبعاد الاجتماعية، والقيم الوضعية المتداولة بين الناس، استنادا إلى أن الناقد -بطلر- ذو موقف فكري ليبرالي- راديكالي كما ينعته هو نفسه.[23] نثبت هذا الأمر لأن الإنسان إذا كان "حقاً" مصنوعاً على طراز داروين"، وإذا لم يكن يوجد على الإطلاق سند للإنسان ولا مجال لروحه و "لذاته"، فإن الفن لا مجال له، وإن الشعراء وكتاب التراجيديا يضللوننا ويكتبون هراء لا معنى له."[24] وما ذلك إلا لأن الشعر "هو ثمرة الصلة بين الروح والحقيقة وبين مصدرهما...الله."[25]

في السياق نفسه، وزيادة في تجلية ما نذهب إليه، يمكننا الاستئناس هاهنا، برأي أحد كبار الباحثين في الأدب المقارن، نعني به "بول فان تيغم Paul Van Tieghem" حين يصف القراءة الواعية، فيحدد ملامحها بقوله، "فكثرة القراءات المحللة، المعللة، الباحثة عن

---

21 آدلر، مورتيمر وفان دورن، تشارلز.**كيف تقرأ كتابا**. ترجمه وقدم له: طلال الحمصي، بيروت: الدار العربية للعلوم، 1995، ص117.

22 باطلر، كريستوفر. "التفسير والتفكيك والايديولوجية" ترجمه: نهاد صليحة، **فصول**، مرجع سابق، ع3، م5، ص82.

23 انظر تقديم المترجمة للكتاب، المرجع السابق، ص79.

24 بيغوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، الكويت: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ط1، رجب1414هـ، ص137.

25 القول: لجاك ماريتان Jacques Maritain أورده: علي عزت بيغوفيتش. المرجع أعلاه 144.

قيم، قضايا، مشكلات، تواريخ، معتقدات، عقائد، وتطور أفكار، ومواقف يجب أن تكون الدافع الرئيسي للقراءة الواعية"[26] وما إخال أن قراءة هذه صفا ا، إلا متكئة على مرجعية، تتسم بالشمولية وبعد النظر لتسندها، لأ ا "تؤرخ للأدب، وتؤرخ للحضارة في آن معاً."[27]

ومع أن الشمس وضحت لذي عينين، فإننا يمكن أن نواجه بشعارات من مثل: دع ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، ونحن نوظفها في إطارها المعرفي -أقصد العبارة- وليس في بعدها السياسي الضيق كما يفهم كثير من الناس من مصطلح العلمانية... فلننظر، مثلاً، كيف يرفض "كاتب" مغربي، الخطاب الديني كما سماه، ويدعو إلى تبني خطاب إنسي يكون الحضور الدائم فيه للذات الإنسانية، ويكون اللامفكر فيه، هو الله.[28]

لهذا السبب إذاً، ولغيره ربما، مما لا يعرفه إلا ذوو الفطنة من مثل صاحبنا، تتسم مواقف كثير من أدبائنا ومفكرينا بالنقل الساذج، أو النية المبيتة. وإن تعجب فعجب قول القائلين منهم؛ إنه كلما تسلحنا بالمناهج الحديثة -والتي يعود الفضل فيها للدراسات اللغوية- كالألسنية، والبنيوية، والسيميائية، وحتى التفكيكية أيضا، كلما نزعنا نحو العلمية الصارمة، والموضوعية الحقة، وتركنا جسر الميتافيزيقا و الماورائيات ينهدم وحده؛ وحينها لا تجد القراءة المعتمدة عليهما، في قليل أو كثير، من حل إلا أن تسلِم نفسها للغرق ما دام الجسر قد ا ار، أو تلتحق بالركب بعد أن يمدها بحبال النجدة، وقوارب النجاة! ولكم كان عجبي عظيما عندما وجدت شاهدا من أهلها، وهو "بيير ماشيري Pierre Machery" يصرح في غير مواربة أنّ "النقد البنيوي أو الميتافيزيقي ليس سوى تنويع عن الجماليات اللاهوتية."[29]

---

26 تيغم، بول فان. **الأدب المقارن**، ترجمة سامي الحسامي، صيدا، لبنان: المكتبة العصرية، نقلاً عن: د.سامي فدوح:" في الأدب المقارن: بحث في المقولات والميادين" **مجلة الغدير**، لبنان: المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ع30/29، م5، صيف 1995،ص142.

27 المرجع السابق، ص142.

28 محمد، فائق. **بياض الفكر السلفي**، البيضاء: دار النشر المغربية، 1983، ص8.

29 ماشيري، بيي. أورده.د. سعد عبد الرحمان البازعي: "ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي"، ضمن كتاب: **إشكالية التحيز**، ج1،. مرجع سابق، ص196 هامش 17.

بل إنا واجدون ما هو أكثر دلالة وعمقاً على أن القراءة لا تتخلص من مرجعيتها -ولو نسبيا في أسوء الأحوال- وإن زعم أصحا ا أو التابعون لهم ذلك، وألبسوه مسوح صرامة العلم والموضوعية! يتجسد ذلك في كلمة فيلسوف ألمانيا الذي أقل ما يقال عنه، إنه ظل يعمل بشدة على إلغاء ما ورائيات الفكر الإنساني. يقول "مارتن هايدغر Martin Heidegger" عن حضور الميتافيزيقا في القراءات الغربية:

"إن ثمة اعتباراً للنـزعة الميتافيزيقية ما يزال سائداً حتى في نية التغلب عليها."[30] وما نصيحته إذاً؟ "أن نتوقف عن محاولة التغلب على الميتافيزيقية وندعها وشأ ا!"[31]

أفيحق لنا بعد هذا أن نزعم مع الزاعمين "أن الحب والشعر يتعارضان من جهة الماهية والوظيفة مع الرؤية الدينية للكون... أما الشعر فإنه مواجهة تتم في الكلمات وبالكلمات، ولذلك يصبح النص الإبداعي بمثابة الفضاء الذي تستعيد فيه الذات حريتها وتنتشل نفسها من عقال المحرمات والممنوعات، بل إن الكتابة تصبح هدماً للمطلقات ودعوة إلى التمرد على المتعاليات"؟؟[32] فكيف تتسلح القراءة بمرجعية أسسها المتعاليات: من قيم، وأخلاق، ومعتقد، والمقروء يخترقها أصلاً، وينفلت منها انفلاتاً، ولا يجد فتنته إلا عندما يدنسها، إذ يتوق إلى "عالم لا إكراه فيه، وليس فيه ممنوعات ومحرمات؛ بل عالم غواية وغبطة ولذة"؟؟[33]

إن مثل هذا الكلام، أي رفض المتعاليات، وهدم المطلقات، والتخلص من عقال المركز المتجاوز عموماً، أثناء عملية القراءة أو الإبداع، كلام معاد ومكرور -على حد تعبير زهير بن أبي سلمى- عند كثير من نقادنا وشعرائنا[34] المعاصرين.

---

30 المرجع نفسه، ص 185. والقولان لهايدغر من كتابه **الوجود والزمن**

31 المرجع نفسه، ص185.

32 اليوسفي، محمد لطفي. "أسئلة الشعر ونداء الهوامش"، **فصول**، صيف 1997، محور: أفق الشعر، ع1 م16، ص34.

33 اليوسفي، محمد لطفي. المرجع نفسه، ص33.

34 نذكر منهم للتمثيل لا للحصر:

* كمال أبو ديب" في مقالاته ضمن مجلة فصول وجدلية الخفاء والتجلي وفي الشعرية:
* أدونيس: زمن الشعر؛ ومقدمة للشعر العربي؛ و الثابت والمتحول؛ بل في كل ما كتب.
* محمد بنيس: حداثة السؤال؛ وأطروحته بأجزائها الأربعة.=

أقول: في الوقت الذي يسلك فيه هؤلاء هذا المسلك المشين، والمتسرع في مصادرة الأفكار والرؤى المخالفة، يتفكر بحق أحد الأمريكيين[35] ويتدبر، ويعلن، وكأني به يقرع هؤلاء، فيقول: "لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكيا (بخلفيتي البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلاً. وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب: فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية الأمريكية، بل ربما البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في أوربا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل، والرموز، والصور المنحوتة، كما أ ما يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى."[36]

إن هذا الكلام الثمين، لحجة دامغة على صدق الرجل مع نفسه، وهو يحمل مرجعيته بين جوانحه في قراءته. وهو برهان ساطع على صدق قطب التفكيكيين مع نفسه أيضاً -أقصد دريدا- وهو ينطلق في قراءته من مرجعيته اليهودية.[37] وربما لهذا السبب، التمست العذر النفسي في نقل النص بأكمله رغم طوله.. ولعل صدق ما ذهبت إليه، أنا أيضاً، يمثله الآتي:"في ترجمتها لكتاب دريدا on Gramatology "عن الجرماطولوجيا" تشير"جاياتري سبيفاك" .Gayatric Spivak إلى أن الفيلسوف الفرنسي يهودي سيفاردي مولود في الجزائر، وتذكرنا بأن بعض مقالاته مذيلة بتوقيع "حبر" يهودي Rabbi وهو فعلاً ما نلاحظه في ناية مقالاته عن "ليفيناس و جابيس" في الكتابة والاختلاف.[38] والأمر نفسه

= * رفعت سلام: ضمن فصول؛ وأشعاره.

* محمد عفيفي مطر...

[35] هو: ج هلس ملر Hills.J.Miller.

[36] أورد الاعتراف، د.سعد البازعي، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص192.

[37] ينظر في هذا: المسيري، عبد الوهاب، **مجلة إسلامية المعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع10، س3، خريف 97.

[38] اورده البازعي، سعد. **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص197، هامش25، وأخذه عن كتاب: Gayatric, Spivak. (TR) *Of Grammatology*, Baltimore: the John Hopkins Univ. press, 1976, PP. ix, 317.

يثبته عبد الوهاب المسيري في مقاله: "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"[39] بكثير من العمق والتوسع.

إذا كان الأمر بهذه الصورة الجلية، فلماذا تجد كثيراً من شعرائنا ونقادنا يحاكون غيرهم، -الغربيين- دون فهم الأسس "الفلسفية والوجودية الحلولية والتثليثية"[40] التي بنوا عليها فكرهم؟! وأي نوع من المحاكاة يجشمون أنفسهم معاناة التنافس فيه؟. فنحن نقرأ -مثلاً- عن "دريدا" أن فلسفته انتقلت "من الغياب إلى الحضور، وتحولت أفكاره من المسكوت إلى المعلن عنه، ومن اللامفكر فيه إلى المنقول منه"[41] فنستخلص مطمئنين أنه حقا "منقول منه" فحسب، إذ يكتفي دارسونا بمضغ المصطلحات؛ كالهامش، والإرجاء، والاختلاف، والتفكيك... ويتغافلون -عن وعي أو دون وعي- عن إرث هذا "الفيلسوف" اليهودي الذي ينطلق منه في قراءاته، كما حاولت تبيان ذلك.

ومن باب التحميض فقط، كما كان يذكر قدماؤنا، نذكر أن بعض هؤلاء قد يسمي مجلة "اختلاف"،[42] ويكتب أحدهم "تاء" الاختلاف هكذا: الأخ(ت)لاف[43] على غرار الكلمتين الفرنسيتين "Differance عوض Difference"، ثم يستغرق أمثال هؤلاء في القراءات والتأويلات والتجديفات، بلا أساس متين يسندهم، أو ركن شديد يأوون إليه...فنسمع باستراتيجية المغامرة، وفتنة التيه، وأن لا حقيقة متعالية خارج الكتابة، هذه التي تختار "أن تطلق العنان للرغبات والأهواء والنـزوات."[44]

---

39 المسيري، عبد الوهاب. "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق.

40 المرزوقي، أبو يعرب. "في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني"، **دراسات عربية**، دار الطليعة، ع3/4، س 35، يناير/فبراير 1999، ص41.

41 عطية، أحمد عبد الحليم. "التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر ع المعاصر (1)"، **دراسات عربية**، 2/1، س34، ص55.

42 مونيت، سعيد. مجلة: **اختلاف**، المغرب.

43 هكذا يكتبها كاظم جهاد. انظر:

دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، ط1، 1998

44 اليوسفي، محمد لطفي. "الشعر وتحرير الكائن: قراءة في اللغة والمتخيل" **مجلة نزوى**، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، ع16 أكتوبر 1998، ص43. وكذلك: **مجلة البحرين الثقافية**، البحرين: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع18، س5، أكتوبر 1998، ص118.

ويغدو الحديث عن مرجعية للقراءة، أو الحقيقة أو الثبات.. ضرباً من الهراء، بل حديث خرافة، وما ذلك إلا لأن الكتابة "إنما تتشكل وتحضر بيننا لتشير إلى أن فكرة التقدم وهم. فلا وراء هناك ولا أمام. إن الوجود إقامة في الرعب، وإدلاج في التيه."[45]

وإن شئنا مزيداً من القتامة والحيرة، فلا تدي بنجم ولا علامات؛ فإن "الوجود مجرد إقامة في الرعب. ولا خيار أمام الكائن غير الهبوط والمرارات. والكتابة لا تبتني فكرة الأفول والعدم لترثي الكائن، بل لتومئ على نحو موغل في الخفاء إلا [كذا] أن للعدم فتنته وله أيضاً سلطانه، إنه هو الذي يمد الوجود بالمعنى."[46]

أفترانا نستطيع الآن، بعد هذه الإضاءات، أن نقرر أنه لزام: "علينا أن نتذكر دائماً ونحن نحاور أنفسنا أو نحاور الآخرين، أننا نعمل لصالح حضارة بعينها"؟[47] وأن ندرك بعمق، وعن وعي "أنْ ليست ثمة قراءة بريئة، أو قراءة تبدأ من درجة الصفر"؟؟[48] ويجدر بنا في هذا المقام، دفعا لكل توهم أو لبس في استعمال المفاهيم، أن نؤكد أن عدم وجود "قراءة بريئة" كما نروم أن نثبت، لا يعني بأي حال من الأحوال، أ ا تنطلق من إطار مرجعي "يؤلف مجموع الخبرات والمعارف، التي تعمل على تشكيل فعل التلقي"[49] فحسب، لأن هذا الشق من الحقيقة هو الشق الظاهر لا أكثر، ويكاد يكون بدهياً، أما شق الحقيقة الآخر الذي يكمل الأول ونحاول أن نأسس له في ثنايا هذا المدخل، فهو ما يذهب إليه مالك بن نبي رحمه الله بشكل يدل على فكر ثاقب، وبصيرة سليمة وأسمح لنفسي بنقله بحرفه ما دام يفي بالحاجة. يقول: "إذ يعتزل الإنسان وحيداً، ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكن طريقته في ملء هذا الفراغ؛ هي التي تحدد طرز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص

---

45 المرجع نفسه ص44.

46 المرجع نفسه ص49.

47 رومية، وهب. **شعرنا القديم والنقد الجديد**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع207، مارس 1996، ص15

48 المرجع السابق، ص24.

49 رماني، إبراهيم. "الشعر العربي الحديث: مسألة القراءة"، **مجلة فصول**، ع2، م15، صيف 1996، ص134.

الداخلية منها والخارجية لوظيفته التاريخية. هناك أساساً طريقتان لملء الفراغ: فإما أن ينظر المرء حول قدميه أي نحو الأرض. وإما أن يرفع بصره نحو السماء."[50]

إن هذا النظر إلى السماء، تمثله تلك القيم العليا التي يستمد منها الإنسان زاده في النظر إلى الأمور وتقويمها، وينبغي أن تكون معين الناقد-القارئ على وجه الخصوص. تلك هي قيم الحق والخير والجمال التي نمتاحها من "مركز الكون ومصدر وحدته وتماسكه وحركته. هذا المبدأ في العقائد التوحيدية هو الإله، وهو متجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ، منـزه عنها، مفارق لها، ولكنه لم يهجرها، فهو خالقها، ومحركها وهو الذي يزودها بالغرض والغاية."[51] وما مصير الإنسانية إن هي خالفتها، أو اتخذ ا ظهرياً؟ ولا ينبغي أن يخدعنا بريق الشعار المرفوع ذريعة لهذا التخلي، لأن "هذه القيم هي الملاط الإنساني الذي يضمن للجماعات توافقها، وللبشرية تماسكها؛ ومخالفتها تؤدي إلى شر مستطير يعاني منه ا تمع، وتعاني منه البشرية."[52]

قد يقلق مثل هذا الكلام كثيراً من الدارسين -الباحثين منهم خاصة، عن أدبية الأدب وحدها في قراءا م، أو ربما قد لا يبحثون عن أي قيمة أخرى ما دام النص-الكتابة، إنما تمارس فيه الدوال والمدلولات تبادل الأماكن، أقصد الأدوار، لتتم عملية اللعب، بمشاركة مع المتلقي-طبعاً- الذي يدخل طرفا في هذه الدائرة المغلقة مادام كل شيء خارج النص قد ا ار!!

إلا أن الذي غاب عن هؤلاء، فيما يبدو لنا، هو أن ما يعبر عنه الأديب ليس قيمة واحدة "بل جملة من القيم تكاملت وتوحدت في الأثر الأدبي على نحو من الأنحاء. صحيح أن القيمة الجمالية هي التي يجب أن تسود في الأثر الأدبي، لكن هذا لا يعني زوال القيمتين

---

50 نبي، مالك بن. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط1، 1992، ص17.

51 المسيري، عبد الوهاب. **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1997، ص241.

52 الأرض، تيسير شيخ. "ما وراء النقد الأدبي" **الفكر العربي**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ع25، س4، يناير/فبراير 1982، ص100.

الأخريين منه؛ أعني الحق والخير."[53] فهل هذا يعني أن النص يمتنع عن تعدد القراءات؟ مؤكد، أن الجواب هو كلا، "إلا أنه يرفض أن يصبح سلاحاً ضد ذاته، لأن الأدب مسؤول، ولا يمكن أن تنتقي هذه المسؤولية بالتفسير العابث أو المنحرف."[54] لهذا يمكننا أن نقرر بكل اطمئنان ومسؤولية أن وحدة "القيم برئاسة قيمة الجمال، هي التي ينبغي للناقد أن يضعها نصب عينيه في تقويمه الأثر الأدبي."[55]

ومن هذه الخلفية التي ينبغي توافرها لكل قراءة واعية تعلم أن "هذه القيم تظهر عند الأديب والمفكر بوجهها السافر الجميل، فتغري قراءه باتباعها؛ فينسون غرائزهم ورغبا م الدنيا، ويتطلعون إلى تلك التي تتمشى مع القيم العليا."[56] وتدرك بعمق وجد "أن الأدب والفكر هما مستودعان هامان من مستودعات التربية الحقة، التي تنهل الأمم والإنسانية منها"[57] نقول إنه -انطلاقاً من هذه الخلفية- تغدو بعض الأفكار من مثل ما ينقله الشاعر أدونيس عن الشاعر الفرنسي السوريالي "بريتون" ضرباً من الانطباع الشخصي الذي لا يعتد به، وليس له في مجال القراءة-النقد، أي وزن، أو قيمة هادفة. يقول الثاني، فيما يرويه عنه الأول، عن اللاإرادية أ ا "تقتضي أن نكتب دون خضوع لأية قاعدة أخلاقية أو جمالية."[58]

والكلام نفسه -يا للأسف- يتبناه "تامر سلوم" في مقال له تحت عنوان "موت المؤلف"،[59] دون مناقشة أو تقليب للأمر على كل وجوهه، بل يسلم به بنوع من التزكية؛ كأن يسمها -اللغة اللاإرادية- بأ ا تنعدم فيها الرقابة للوعي أو العقل، وينعدم الاهتمام الجمالي والأخلاقي، بالمعنى التقليدي كما يزعم.[60]

---

53 الأرض، تيسير شيخ. "ما وراء النقد الأدبي"، **مجلة الفكرالعربي**، مرجع سابق، ص 100.

54 الأمراني، حسن. **المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين**، أطروحة (87. 1988) بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1994، ص30+31.

55 الأرض، تيسير شيخ. **مجلة الفكر العربي**، مرجع سابق، ص112.

56 المرجع السابق، ص107.

57 المرجع السابق، ص107.

58 أدونيس: **الصوفية والسوريالية**، بيروت: دار الساقي، ط2، 1995، ص126.

59 سلوم، تامر."موت المؤلف" **مجلة البيان**، الكويت: رابطة الأدباء، ع326 سبتمبر1997، ص33.

60 المرجع السابق، ص39.

ولعله من نافلة القول أن نؤكد هنا أن مثل هذه الأحكام منبثة في ثنيا دراسات كثير من نقادنا، كما سبق والمحت إليه في متن هذه الصفحات[61].. أفيقلق هذا، مرة أخرى، الرافعين شعار حرية القارئ والمبدع على حد سواء، لأنه اعتداء عليها، وحد من تفجرها وهي تخترق الحدود، والمتعاليات، طلباً لاكتناه أسرار البدء، والتحليق في سماء اللغة البكر، لغة الصاعقة الخضراء[62] التي لا تبقي ولا تذر؟ أفلم يقل طه حسين -مرة أخرى- منذ وقت ليس بالقريب: "ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن أدرس الأدب لأكون مبشراً بالإسلام أو هادماً للإلحاد، وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين، وأنا أكتفي من هذا كله بما بيني وبين الله من حظ ديني؟!"[63] ومن كان بوسعه أن يكلفه، بل يجبره وقتها، أو في أي زمن آخر؟! ولكن الذي فاته، ويفوت الذين سيقلقون، هو "أن الحرية التزام ومسؤولية، إ ا التزام لا مجرد اختيار؛ لأن الاختيار هو تبني أحد الممكنين والوقوف عند هذا الحد؛ في حين أن الالتزام هو التزام بكل ما ينتج عن اختيارنا."[64]

ها نحن أولاء نحاول ألا نألو جهداً في تبيان هذه المسألة، و نصر على هذا، لأننا نعمل لصالح حضارة بعينها، كما مر معنا، ولأننا نصبو إلى الاستظلال في ظلال ثقافة بانية، و القراءة ذات المرجعية جزء منها، ومعلوم عند ذوي النهى والبصيرة النفاذة، أن الفعل الثقافي الباني الحر "ككل فعل تغييري، ينبغي أن يشتمل على عنصري الهدم والبناء، هدم العناصر المظلمة التي تشد الإنسان إلى الحضيض وتعوق عن الانطلاق، وبكلمة واحدة: هدم أسباب الهوى، و بناء العناصر المشرقة التي تدفع الإنسان إلى الحركة من أجل أن يسمو إلى مكانة التكريم الإلهي."[65] أفنكون -بعد كل ما سقناه من حديث- لامسنا الجواب عن السؤال الأساس والمهم، وهو هل القراءة ذات مرجعية؟ وما نوع هذه المرجعية؟.. نأمل ذلك. لأن همنا الأول والأخير كان محاولة رسم معالم منهج " يقوم على تناول النص

---

61 انظر هامش رقم 34.

62 أدونيس. قصيدة: "لغة الخطيئة" **الأعمال الشعرية الكاملة**. المجلد الأول ط5، دار العودة، 1/1. 1988، ص289.

63 حسين، طه. **في الأدب الجاهلي**،"فصل الحرية والأدب" مرجع سابق، ص58

64 الأرض، تيسير شيخ. **الفكر العربي**. مرجع سابق.

65 الأمراني، حسن. "الثابت و المتحول في (الثابت والمتحول)"، **المشكاة**، ع 7 س 2، أكتوبر 1987، ص7. وانظر كذلك: **المشكاة**. ع1، س 1، ص 8: "الثقافة البانية".

باعتباره معطى حضاريا يسبح في فضاء حضاري لا ينسلخ عنه، و إن كان يتصدى لما يلحق الكيان من تشويه أو تزييف."[66] وسيستمر هذا الهم حتى نلامس أجوبة الأسئلة المتفرعة الأخرى بحول الله.

وللإشارة فقط، فإننا استعملنا مصطلح "القراءة" طيلة الصفحات السابقة، و أدرجنا مصطلح "منهج" في هذه الصفحة، اعتقاداً منا أننا نتعامل مع "القراءة" "باعتبارها شكلاً من أشكال المنهج، وبوصفها منهجية تعطي أكبر قدر من الحرية إلى الذات في اشتغالها على النص الأدبي، لذلك فلا غرابة إذا كانت الحدود بين المنهج والقراءة تكاد تكون منعدمة بالنسبة للقارئ العادي بل المختص."[67]

ثانياً: بين القراءة والأيديولوجيا:

إذا نحن عدنا كرة أخرى إلى إثارة مسألة القلق، فإن أصحا ا سيناوشون، هذه المرة، من زاوية مختلفة؛ تلك هي زاوية: علاقة الأدب-القراءة، " بالأيديولوجيا". وسيبادر هؤلاء إلى القول: ألسنا في زمن ما بعد الأيديولوجيا؟، ألسنا -من باب أولى- في عصر ابة الأيديولوجيا؟ فلم محاولة إلصاقها بالقراءة إذاً؟

هو ذا "كمال أبو ديب" يعلن أن "الكتابة الآن تنأى عن التفسير، لأ ا تشعر أ ا لا تمتلك العالم أيديولوجيا، وترى العالم مغلقا غير قابل للإدراك. من هنا، ينأى النقد أيضاً عن التفسير ويصبح تفكيكاً أو تشريحاً."[68] وها نحن أولاء مرة أخرى أمام مصطلحات غيرنا فحسب: النهاية، التفكيك، فتأمل! واللافت للنظر أن مسألة " اية الأيديولوجيا" هذه، كان قد أعلنها كثير من الغربيين منذ ستينات هذا القرن، وألفينا الناقد نفسه، منذ عقد من الزمن، كان قد اعتبرها دعوى زائفة وراح يسرد على مسامعنا في مقال له، أسماء

---

66 الأمراني، حسن. **المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين**، مرجع سابق، ص34.

67 بوعلي، عبد الرحيم. **نظريات القراءة (من البنيوية إلى جمالية التلقي)**، مترجم، وجدة: دار نشر الجسور، ط 1، 1995، ص 8-9.

68 أبو ديب، كمال. "اللحظة الراهنة للشعر, شعر اللحظة الراهنة"، **فصول**، ع 3، م 15، محور: الشعر ع المعاصر، م 2، خريف 1996، ص 16.

باحثين كبار،[69] رفضوا تلك الدعوى بحدة أو لطف، ليدرك هو في خلاصة جامعة مانعة: و"بشكل حاسم، أن الأدب فعل في فضاء أيديولوجي، بل ندرك ما هو أبعد أهمية من ذلك بكثير: لأن الأدب على وجه الخصوص فعل لغوي فهو في الآن نفسه، فعل أيديولوجي."[70] فكيف نوفق بين الموقفين؟ يبدو أن ا ال هنا ليس بمناسب للإجابة عن هذا التساؤل، ولذلك سنكتفي فقط بإيراد ما يعزز الموقف في الاقتباس، الأول - القائل بسقوط العقائدية كما يحلو له أن يقول، ويترجم.[71] وهو في آخر كتاب للناقد بين يدي. يقول ما نصه "لم ينهر مفهوم الوحدة فقط، بل ا ار مفهوم العقائدية-الأيديولوجيا.[72] وإذا نحن أبحنا لأنفسنا أحقية سؤاله: ولماذا هذا القرار البات الحاسم؟ لا يعدم ناقدنا جواباً، فنراه يجيب بنوع من التفصيل: لأنه "يمكن أن نعتبر مفهوم الأيديولوجيا تجلياً من تجليات الوحدة على مستوى شمولي عال -لأن الأيديولوجيا تفترض أ ا تتعامل مع موضوعها بوصفه وحدة كلية، أو تزعم أ ا قادرة على منح موضوعها وحدة متجانسة، وتتصور نفسها وحدة معرفية متجانسة. ولقد كان الفكر النقدي أول من تنبأ بسقوط الأيديولوجيا"[73] وللإشارة المقتضبة فقط، فإن الكتاب المقتبس منه يقطر كله: تشظياً، وسقوطاً، و ا ياراً، و ايات، وهلم جراً من هذه المصطلحات التي يحمد عندها الناقد سراه – شكلاً ومضموناً.

لعلنا لا نسرف في القول، ولا نقول شططاً، ونحن نحاول ترتيب، أولوياتنا في هذا المدخل، ونسعى إلى ضبط الأمور في سياقا ا، حتى تستقيم هذه القراءة التي نبتغي رسم خطوطها. أقول لعله ليس مغالاة، ولا منكرا مكنا من القول وزوراً، إذا أثرنا أن شعار اية الأيديولوجيا، أو سقوط المركز، أو ا يار الوحدة والوحدانية عند أبي ديب، وعند

---

69 أبو ديب، كمال. "الأدب والأيديولوجيا"، **فصول**، ع 4، م 5، المحور بنفس العنوان، ج 2، 85، ص 52 - 53.

70 المرجع السابق ص 54.

71 كما في ترجمته لكتابي: سعيد، إدوارد. **الإستشراق**، ط4، العربية، 1995، **والثقافة والإمبريالية**، ط1، 1997.

72 أبو ديب، كمال. **جماليات التجاور أو تشابك الفضاءات الإبداعية**، بيروت: دار العلم للملايين، تموز 1997، ص 24.

73 المرجع نفسه، ص 24.

غيره من نقادنا، له صنوه في تفكير ما بعد الحداثة الغربية؛ بل له أمه الرؤوم هناك، لأنه هو المركز، ونقادنا هم الهامش، بتعبير التفكيكين أنفسهم. يقول "إيان كري Ian Craib": "ويتشكك أصحاب ما بعد الحداثة بوجود أي سرد مرجعي Metanarative سواء أ تعلق الأمر بالعلوم، أم بالعقل، أم بالماركسية، أم بأي شيء كان، يدعي قدرته على ضمان الحقيقة، أو أي سرد جمالي يقدم مقاييس للجمال، أو أي سرد أخلاقي يضع معايير للخير. وبدلاً من ذلك السرد المرجعي الذي يحافظ على بقاء الأشياء مجتمعة، نجد أنفسنا إزاء شبكة معقدة ومتباينة من ألعاب اللغة."[74]

أفليس لنا أن نقرر باطمئنان، بل بأسى عميق، أن صدى هذا الكلام هو المتردد على لسان ناقدنا العربي؟ فلنتأمل مصطلحاته فيما أوردناه من قول: "وحدة كلية"، "مستوى شمولي عال"، "وحدة متجانسة"، "وحدة معرفية متجانسة مزعومة "... ولكن لماذا قد نشق على أنفسنا؛ فنظن بعض الظن، أو نتأول بعض التأويل، والناقد يسطّر في مواضع كثيرة وكثيرة جداً، من كتابه، عن "المعبد" الذي ا ار ودون مواربة يقول: "أما المعبد الذي عنه أحكي، فهو معبد العقائدية، والواحدية-الوحدانية، والوثوقية المطلقة، والمذهبية المضطهدة الضيقة، ومحدودية الرؤية..."[75] كل هذا الا يار، وتبدل المفاهيم -السماوية والأرضية- غير المفاهيم، من أجل اكتشاف نصوص شاعر "تتراوح بين المنفلش عاطفياً (السنتمنتالي) والجاف جفاف رمال الهجير، والسريالي والكلبي واللقطة العابرة واللفتة الذكية (كما تتعدد وتتنوع المصادر المكانية والثقافية واللغوية لنصوصه -من الكريسماس إلى عبارات بالإنجليزية إلى لغة المسيحية إلى الغرب والمكان المحلي). بكلمة أخرى نحن أمام إلغاء للذات وشعر لا يصدر عن ذات تعاني العالم، بل يصدر عن معاينة خارجية للعالم أو ذات لا مركز لها، ذات متشظية."[76] ولقد كدت أنسى نفسي وأنساق مع الكتاب "المتشظي" حقاً، مع العلم أن الغرض كان مجرد إشارة مقارنة فحسب... وحذو النعل للنعل، هاهو ذا الخيط الرفيع الرابط بين رؤى كثير من دارسينا، يتجلى عند ناقد آخر إذ

---

[74] كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة د. محمد حسين غلوم، الكويت: عالم المعرفة، أبريل 1999، ص 279.

[75] أبو ديب، كمال. **جماليات التجاور**، مرجع سابق، ص 26.

[76] المرجع نفسه، ص37.

يقول بوثوقية هو أيضاً: "والفتنة هي،... وضع يدرك بالحال لا بالمقال، بل إ ا حال يعني الخروج عما هو معتاد ومألوف، خروج إلى غير ما كانت الذات عليه قبل حدوث مفعول الفتنة. إنه الخروج عن عقال الوعي وقيوده؛ أي الخروج من الحضور والتطابق، تطابق الذات مع وعيها، أي ما تعتقد أنه صميمها. بإيجاز: إنه الخروج من الهوية نحو ما هو مخالف ومغاير وغريب."[77]

ولمن شاء الاستزادة عن تلك الإشارة المقارنة، فليراجع كتاب عبد العزيز حمودة[78] أكاد أقول في كل فصوله المستفيضة، حيث يبحث أصول المناهج الغربية. أفترانا جانبنا الصواب، حين ألمحنا إلى أن كثيراً من دارسينا يأخذ عن حضارة المركز؛ إما بسداجة، أو بنية مبيتة، قد يكون من نتائجهما في أحسن الأحوال استغفال المتلقين، حتى لا نورد مصطلح "علي شريعتي" المقابل للنباهة؟!!

وبعودة خاطفة إلى ما كتبه الباحث السوري المقيم في باريس، فإنا نجد ضالتنا في وصف مأزق المثقف العربي،[79] وما دونه المفكر المصري أيضاً، حسن حنفي،[80] وأوردت اسم الباحثين قصداً، ليس اعتباطاً، وإلا فهناك أسماء أخرى كثيرة.

لقد آن، فيما يبدو أن نقول: إن الأيديولوجيا التي نطمح أن تكون صلب القراءة التي نحاول تأسيسها، هي نظرة للكون كما هو كائن، و نظرة للإنسان كما ينبغي أن يكون ويصنع، أي تمتلك أساساً فلسفياً وأساساً إيمانياً. والمقصود بالأساس الإيماني هو أن تقوم بعرض شيء يشكل موضوع الإيمان وموضوع الهدف الكبير، أي يشكل معشوقاً ومحبوباً

77 اليوسفي، محمد لطفي. "أسئلة الشعر ونداء الهوامش"، **فصول**، ع1، م 16، صيف97، مرجع سابق، ص 34.

78 حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة**، مرجع سابق.

79 صالح، هاشم. "الثقافة العربية في مواجهة الثقافة العربية"، **الوحدة**، الرباط: المجلس القومي للثقافة الغربية، ع102/101.

80 حنفي، حسن. **مقدمة في علم الاستغراب**، القاهرة: الدار الفنية، 1992.

له، ويحرك البشر نحو هذا المعشوق والمحبوب. فيجب إذاً أن يمتلك فلسفة ومثلاً أخلاقياً ومثالاً اجتماعياً.[81]

هكذا بمقدورنا أن نستخلص من الأمور سالفة الذكر، أن قراءتنا "المؤدلجة"، ليست كذلك، سياسياً، أو اجتماعياً، (وهو ما يمكن أن نضع أيدينا عليه في ما خصصت له مجلة فصول عدديها الاثنين.)[82] أو حتى "ميتافيزيقيا" أو ما ورائياً بالمعنى الغربي عموماً، وإنما هي قراءة "استخلافية"،[83] ذات نمط إيديولوجي ومرجعي شديد الخصوصية، كما حاولنا - جهد المستطاع- أن نجلي ذلك خلال صفحات هذا المتن، وخلال ما سيأتي ضمنه أيضاً.

في كلمات؛ إ ا قراءة ذات هوية، وكما هو معلوم "ثمة ارتباط عضوي بين الوجود والهوية. أن توجد، أو أن تكون موجوداً، يعني حتما أن تكون لك هوية. ففقدان الهوية لا يعني فقط العوم في فضاء العماء الوجودي، بل يعني أيضاً العوم في فضاء العماء المعرفي؛ وبذلك يسقط اعتبار فاقد الهوية عند الوجود وعند المعرفة."[84]

هكذا إذاً إذا نحن سلمنا بأن " أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات."[85] وسلمنا من جهة أخرى أيضاً أنه "سواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة، وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آليا ا"،[86] فإنا في مثل هذه الحالة، سنواجه بمسالة أخرى، تصب في القلق نفسه الذي كنا أشرنا إلى أنه قد يثار. والقضية ستتلخص هذه المرة في اعتراض نعتقد -نحن أيضاً- صحته ووجاهته من حيث المبدأ؛ ذلك هو مفهوم الموضوعية.

---

81 المطهري، آية الله الشهيد. **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، بيروت: دار الأضواء، ط1، 1409هـ، ص 79- 80 مع تصرف يسير.

82 الأدب و الإيديولوجيا"، **مجلة فصول**، ج 1 ع 3 م 5. أبريل/ ماي/يونيو 1985

83 مصطلح "استخلافية" مصطلح فلسفي معرفي بلوره الباحث التونسي: د. أبو يعرب المرزوقي في ما قرأت له من مقالات رائدة، تستند إلى مبدأ التوحيد الاستخلافي.... انظر:
المرزوقي، أبو يعرب. "الروحانية الاستخلافية: خصائصها وشروطها". **مجلة إسلامية المعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ع13 س4، صيف 1998، ص67-106.

84 علي، مصطفى الحاج. "الهوية من منظور فلسفي- إسلامي مدخل نظري لنقاش علاقة المثقف بالهوية"، **المنطلق**. بيروت، ع99، شعبان/رمضان 1413هـ، ص22.

85 أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص6.

86 المرجع نفسه، ص 6.

ثالثاً: القراءة ذات المرجعية ونصيب الموضوعية منها:

معنى هذا، أن سؤالاً من نوع: ترى كيف نضمن موضوعية القراءة إذا نحن سلحناها بمثل هذه الترسانة من "العقائدية" والمرجعية؟، سنواجه به ضربة لازب. بل إن ما قد يعقد الأمر أكثر، أن هذه المرجعية لا تكتفي بالأخذ بأفق معرفي واجتماعي فحسب، وإنما تزعم لنفسها الاستناد إلى نظام من القيم والمبادئ المتجاوزة أيضاً.

فأي حديث عن الموضوعية يكون مستساغاً حينئذ؟! هذا، في الوقت الذي نعلم فيه أن دارس الأثر الأدبي يسعى-من بين ما يسعى إليه، بل لعله يسعى قبل كل شيء- إلى تحقيق الموضوعية، فيغدو غرضه وغايته "تحديد الأشياء في ارتباطها فيما بينها، وإبراز العلاقات الرابطة لها. لا في علاقا ا بنا، بل في علاقا ا بعضها ببعض. وهو أمر لا يتأتى إلا بإبعاد كل ما ليست له علاقة بالظاهرة المدروسة، والحذر من الأفكار والفرضيات عن طريق إزاحة وإقصاء كل اعتبار"ذاتي."[87]

إنه تحت وطأة تأثير هذا الإحساس الذي يمارسه مفهوم الموضوعية على القارئ، بل يحاصره، أو يحاصر هو به نفسه، نلفي عدداً من المعاصرين لا يعنون "بشيء من تصحيح المفاهيم، ولا حتى الوقوف عند بعض مظاهر الانحراف، لوضع يد القارئ عليها، وكأنه مشغول عن كل ذلك باللهاث وراء اتخاذ تلك النماذج حقولاً يجرب فيها ما جد من المناهج "العلمية" المستحدثة.[88] بل إن الأمر لا يقف عند عدم "تصحيح المفاهيم"، أو "الوقوف عند بعض مظاهر الانحراف"، ولكنه يتجاوز ذلك إلى ما هو أدهى وأمر، وهو جعل هذه المظاهر، هي سبب تفرد الشاعر، وسبيل اكتناهه آفاق الإبداع، فيأتي بما لم تنبس به شفتا أول ولا آخر؛ هو ذا كمال أبوديب يعلق-تمثيلاً لا حصراً- على قول أدونيس:

يحيا اللّه وحيدا،

---

[87] يفوت، سالم. "ابستيمولوجيا أم مناهج العلوم؟"، **دراسات عربية**، مناقشة كتاب، ع 6/5، س32، مارس/أبريل1996، ص111.

[88] الأمراني، حسن. "ثقافتنا المعاصرة بين الكائن والممكن"، **المشكاة**، ع14، س4، ابريل/ماي/يونيه1991، ص10.

لكن، ما أعجبه، ما أنسه-الشيطانْ

لا يحيا، لايقدر أن يحيا

إلاّ في جسد الإنسان[89]

يقول " ثمة نص آخر ينتمي إلى شعر التأمل في الأوراق له تميزه الخاص، ويقوم على هذا التأويل البارع لحقيقة مألوفة، ليخرج منه بنتيجة صادمة غير مألوفة."[90] وطبعاً، واضح هذا التأويل في النص الأدونيسي؛ من عزل الله، وفي هذا غربته، وتجريده من صلته بالأنام، وتمجيد للشيطان؛ العجيب، المؤنس للإنسان، وفي هذا قربه منه، ومودته معه، وما هذا بمنكر، مادام:

- "في وجهك شيء من إبليس"
- "صدقت، كبير الإنس شبيه بكبير الجن "[91]

ومثل هذا التمجيد للانحراف -على مستوى التصور- نجده في ثنايا كتاب ناقد آخر؛[92] إذ يستخرج من أدب "حمزة شحاتة" -مثلاً- أن المرأة مسؤولة عن الخطيئة الأولى، وأن حواء دفعت آدم إلى الأكل من الشجرة المحرمة... ثم تتوالى مظاهر الانحراف متمثلة في تداعيات هذا " الاكتشاف."

وقد تعرض الناقد في ذلك لانتقاد اثنين -ليس حصراً- ممن قرأوا كتابه؛ السيد إبراهيم،[93] وعدنان علي رضا النحوي.[94]

---

89 أدونيس. **أمس المكان االآن**، بيروت: دار الساقي، ط1، 1995، ص305.

90 كمال أبو ديب: هو ذا الكتاب ويا هول؛ ويا ريب؛ ويا سحر ما فيه. **فصول،** الأفق الأدونيسي، ع2، م16 خريف 1997، ص212.

91 أدونيس. **أمس المكان الآن**، مرجع سابق، ص39.

92 الغدامي، عبد الله. **الخطيئة والتكفير**، جدة: كتاب النادي الأدبي، ط1، 1405هـ/1985م، ص187 وما بعدها.

93 إبراهيم، السيد. "قضايا النقد الأدبي المعاصر في كتابات عبد الله الغدامي"، **علامات في النقد**، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ع28، م7، ص104.

94 النحوي، عدنان علي رضا. **الحداثة في منظور إيماني**، الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، ط3، 1989، ص159 وما بعدها.

إن الانزلاق من هذا النوع، يتكرر في عشرات القراءات -وقد مر معنا شذرات منها- ولكن مجال الإفاضة فيه ليس هذا المدخل بمحله، وإنما سيتناول في ثنايا الموضوع إن شاء الله. لهذه الغاية، وحتى لا ننساق مع هذه الإيماءات لمواطن الخلل، نحاول أن نخطو خطوة إلى الأمام في ما نحن بصدده، فنسجل أن "مغالطة الموضوعية"،[95] قد تبناها أصحاب العلوم التجريبية بدءاً، ثم انتقلت عدواها إلى العلوم الإنسانية، ومنها القراءات الأدبية وإذا كان حقيقة أن "أن العمل العلمي هو عمل تساهم فيه جماعة علمية يمن عليها منظومة من القيم والخيارات. فإن الحكم بأن نظرية ما أحسن أو أسوأ من نظرية أخرى، يتم تبعاً للمعايير القائمة."[96]

هذه بديهة أولى. أما الثانية، فإنه إنْ "صح هذا في العلوم التجريبية، فهو بالأولى أصح في العلوم الإنسانية."[97]

إذا كان ذلك كذلك، فما بال كثير من نقادنا ينـزعجون؟ أم نعود على بدء، لنذكر بأن كثيراً منهم ينقل بفهم وبغير فهم حتى لكأنه حاطب ليل؟!. أغاب "عنا أن الانفتاح على العالم من حولنا، والانتفاع بثقافاته وعلومه أمر، وأن نفي الذات وتغيير الجلود والاغتراب في الآخر، أمر آخر"؟[98] أفليس هذا أحد اللسانيين الكبار يفتح أبصارنا على "مغالطة الموضوعية"، إذ يقول: "إن هذه المغالطة ليست مغالطة في الشعرية البنيوية بصفة خاصة، وإنما هي مغالطة في النظرية الشكلية والنقد الأدبي بصفة عامة. وهذه المغالطة تقوم على زعم مؤداه أن النص الأدبي موضوع منفصل (فيزيقي أو مجرد) له خصائصه الشكلية الذاتية المتأصلة أو الجوهرية -أي "خصائصه البنيوية" التي يمكن، بل يجب، أن توضح دون الرجوع إلى أي عوامل خارجية؟!"[99]

---

95 هكذا سماها: روجر فاولر Roger Fawler.

96 يفوت، سالم. "ابستيمولوجيا أم علم مناهج العلوم؟" مرجع سابق، ص111.

97 المرجع نفسه، ص111.

98 رومية، وهب أحمد. **شعرنا القديم والنقد الجديد، مرجع سابق**، ص21.

99 فاولر، روجر Roger Fawler. " نحو نظرية لسانية-اجتماعية للخطاب الأدبي"، ترجمة محيي الدين محسن، **نوافذ**، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ع1، شتنبر1997، ص21.

وللإشارة العابرة فقط، نلاحظ أن كلمة "المغالطة" ورد ذكرها أربع مرات، ناهيك عن إيحاءات كلمة "زعم"، وفي هذا ما فيه من دلالات، لست أدري كيف يكون وقعها على أولئك الذين لا يأخذون "العلم" إلا من أقطاب المركز؟!.

أفيمكننا -الآن- أن نسلم بدعوى هذه الموضوعية "التي تؤمن بإمكان فهم موضوع ما في استقلال عن هموم الذات الفاهمة، وعلاقتها الجدلية بموضوعها"؟![100] حتى لكأ ا-الموضوعية-توحي لنا، أو توهمنا -بتعبير أصح –بأن الأدب شكل "من اللغة لم ينشأ من أسماء وأفعال وجمل...إلخ أو شكل لا أهمية فيه لهذه الوحدات"؟![101]

فلا غرو إذاً، والحالة هذه -أن نجد أنفسنا أمام قراءات متعددة بعدد القراء" وهي جميعها نسبية غير يقينية، [ونجد] منها أنماطاً متعددة: الاستكشافية، والاسترجاعية، والعمودية، والأفقية... كما تخضع لمستويات القراء [و] منهم المثالي والخيالي والضمني[102] وذو الكفاءة اللغوية."[103] ومما يؤكد الكلام السابق؛ فوضى القراءة، ويوضح فعلاً وكأن الأدب "لم ينشأ من أسماء وأفعال وجمل: هو أن أيديولوجيا الموضوعية هذه -كما يبرزها فاولر- تجسدت في النقد الأدبي من خلال "مصطلحات" واستعارات تدل كلها على عزل "الأثر" الأدبي، واستمداده من ذاته، أو هو مرجعية ذاته. فسيطرت استعارات موضعية مثل "الأثر" و"الوعاء" و"الأيقونة"[104] **...[و] "الموضوع" و"شيء" (ينبغي أن يفسر...إلخ) و"المصنوع الفني،" ومن البدائل الضميرية مثل: "هو" "نفسه"، ومن الاستعارات المكانية الموضعية مثل: "النواة" و" المستوى" و" البنية" و"الأجزاء" و"التوازن."[105]

---

100 أبو زيد، نصر حامد. **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص239.

101 فاولر، روجر. **نوافذ**، مرجع سابق، ص11.

102 من أجل معرفة أنواع القراء وقراءاتهم، انظر:
إيزر، فولفيغانغ. **فعل القراءة**. ترجمة لحمداني و الكدية. فاس: مكتبة المنهل، 1994، التقديم.

103 هدارة، محمد مصطفى. "موقف الأدب الإسلامي من المذاهب الأدبية المعاصرة"، **مجلة الأدب الإسلامي**، تصدرها رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ع4، م1، شتنبر/ أكتوبر /نونبر 1994، ص20.

104 يراجع مفهوم الأيقونة كما وظفها اليهود في " الإبادة" عند: المسيري عبد الوهاب. **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**. مرجع ساق.صفحات متعددة من الكتاب.

105 فاولر. **نوافذ**، مرجع سابق، ص22.

أفيجوز لنا بعد هذه الإثباتات أن نزعم أن النـزعة الموضوعية بشكلها الذي قدمنا، تتحرك في إطار ما يسميه عبد الوهاب المسيري بالعلمانية الشاملة، حيث تطغى الأسماء المادية، كما ألمح إلى بعضها "فاولر"، التي تحيل مباشرة على المرجعية المادية، إذ تبدأ المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة) بإعلان "أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزاً له، وهذا يعني أن الإله غير موجود أساساً، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية.[106] فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب، أي أن ثنائية الخالق والمخلوق تصفى تماماً.[107]

ويدعم هذا الرأي ما يذهب إليه عبد العزيز حمودة،[108] وسعد عبد الرحمان البازعي.[109] أما كثير من نقادنا -مرة أخرى- فحسبهم الانبهار والنقل بسذاجة، إذ "نيتشه" عندهم "هو فيلسوف الإنسان الأعظم (وليس فيلسوف اختفاء الإله والإنسان). والبنيوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي [وأم الموضوعية] (وليست مناهج تضمر رؤية معادية للإنسان)."[110]

حقاً، إن المرء ليعجب، بل يذهل، حينما يجد مثل هذا الاعتراف ممن ننبهر م. يقول "إيان كريب Ian Craib"إن وجود تصور معين لعلاقة سببية غائية، هو تصور ضروري لفهم الفعل الإنساني، والسببية الغائية تضم مفاهيم من قبيل القصد والنية."[111] ويذهل، بل، يصدم، حيث يجد أحد نقادنا يقول، (ولا يهمنا اللافتة التي يرفعها؛ أهي الموضوعية، أم العبث، أم التشظي وا يار المركز...)، وهو يقرأ قصيدة أدونيس (كيمياء النرجس- حلم)[112]: "[سنقوم] بتحليل الأنساق الأساسية المميزة وربطها ضمن مخطط عام يحدد

[106] نتذكر هنا ما استشهدنا به من قول أدونيس وتعليق أبي ديب

[107] المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز**، ج1، مرجع سابق، ص35.

[108] حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص348+105+106.

[109] البازعي، سعد عبد الرحمان. **ما وراء المنهج**، مرجع سابق، في ما أورده عن" تودوروف" ص185.وعن "نيتشيه" عن العدمية ص188.

[110] المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص29.

[111] كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية**، ع244، ص270-271.

[112] أدونيس. "كيمياء النرجس"، **الأعمال الشعرية الكاملة**، م2، بيروت: دار العودة، ط5، 1988، ص 219.

علاقا ا بتحديد عناصر المشا ة وا اورة والتضاد في ما بينها، والتفاعلات التي تنبع من وجود كل منها في سياق العناصر الأخرى،[113] متناسيا أن " النص ليس لغة أو علامات فحسب، بل إن وراء هذه اللغة بكل أنساقها، وهذه العلامات بكل تلوينا ا، عوامل وأسباباً عميقة تمنح النص وجوده ووحدته وشخصيته."[114]

ثم إنه معلوم بداهة أن اللغة قد تزين الحقائق أحياناً، وقد تشوهها أحياناً أخرى، ولكن المؤكد أ ا لا يمكن أن تلغيها بحال. لهذا، يمكننا ألا نضيق واسعاً، وننساب فعلاً إلى عمق النص الأدبي، ونحن نقرأه، حين نكون على وعي تام بأنا "لسنا مضطرين من أجل إقامة هذا النسق -يقصد كماً تقيمه البنائية- إلى استبعاد أحكام القيمة. يجب ألا نخجل من الاهتمام بالقيمة بحجة أن القيمة مجرد حديث عن أنفسنا كما يزعم البنائيون."[115]

ولهذا أيضاً، لا أحد يماري في أنه يريد أن يفهم النص المقروء، بغض النظر عن الشعار الذي يرفعه، لأنه لا أحد يجادل في أن القراءة في جوهرها، تعني الفهم، وأن موضوع الفهم هو النص، وقراءة النص بمعنى فهمه تتضمن تفسيره وتأويله "اعتماداً على منطق اللغة، أو توجه النص (السياق)، أو ضرورة الموقف، أو روح العصر."[116] فيغدو الحديث عن موضوعية لا تاريخية مطلقة ضرباً من العبث، وانزعاج بعض نقادنا لا مسوغ له، لأ م يعلمون، وإن كانوا يجحدون، أن "النشاط المعرفي عامة، وفعل القراءة خاصة يهدفان إلى اكتشاف حقائق تتمتع بمستوى ما من مستويات الوجود خارج آفاق الذات العارفة أو القارئ."[117]

إن القول بوجود حقائق "آفاق الذات القارئة" -وهو أولى وأهم- خارج النص المقروء، ليومئ من طرف خفي إلى وجود حقيقة جوهرية، لطالما نغفلها -قصداً أو عفواً-

---

113 أبو ديب، كمال. **جدلية الخفاء والتجلي**، بيروت: دار العلم للملايين، ط3، شباط 1984، ص263.

114 هدارة، محمد مصطفى. "موقف الأدب الإسلامي"، **مجلة الأدب الإسلامي**، ع4، س1، مرجع سابق، ص20.

115 ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، مرجع سابق، ص185.

116 حنفي، حسن. "قراءة النص"، **مجلة البلاغة المقارنة**، مصر، ع8، ربيع1988

117 أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، القاهرة: سينا للنشر، ط2، 1994، ص143.

ونحن نمارس قراءاتنا، رافعين شعارات من مثل "ما نسميه التقاليد والقواعد الأكاديمية،"[118] فنستحيي من اهتماماتنا الحضارية، أو شعار الموضوعية، كما حاولنا تجليته -حتى لا يقولن" قارئ إننا تم بأشياء وراء الأدب الخالص.[ناسين أن] عبارة الأدب الخالص جوهر وهمي.[119]

هذه الحقيقة هي أن المفاهيم تظل مختلفة لاختلاف السياقات الحضارية. ومهما كان ذلك الاختلاف نسبياً، فإننا مطالبون بإدراكه والصدور عنه حين يتطلب الأمر ذلك.[120] حين ندرك هذه الحقيقة، فإننا لن نستورد" شعارات"، لن دم المركز، لن نزعم أن كل ما خارج النص لا وجود له، أو على الأقل لا صلة له بالنصن لن ندعي لقراءتنا موضوعية متعسفة خالية من كل حق وعدل. وإذا لم يكن الأمر ذه الصورة المشرقة، كيف سيقرأ من ينـزعج من نقادنا، هذا الكلام البليغ الذي ساقه سعد البازعي "لتودوروف" وسنورده بنصه رغم طوله، لأنه حقاً يكشف اللثام عن الحقيقة حتى تتضح لكل ذي بصيرة يبغي الموضوعية- العدل، في أسمى صوره، نحو نفسه، وأمته، وغيره ممن يحاور، أو يقرأ، شريطة ألا يذوب فيه فتمحى هويته تبعاً لإمحاء وجوده. يقول: "طالما لم يعد هناك أي حضور متجاوز مقبول للجميع، فإن كل نص يصير مرجعاً لنفسه، وتنتهي مهمة الناقد بإيضاح معنى النص. بوصف أشكاله، وأدائه النصي، بعيداً كل البعد عن أية أحكام قيمة... في الماضي كان الناس يؤمنون بوجود حقيقة مطلقة ومشتركة، بمبدأ كوني (لعدة قرون حدث أن تصادفت الحقيقة المطلقة مع العقيدة المسيحية). ثم أدى ا يار ذلك الإيمان، وإدراك التنوع والمساواة الإنسانية إلى النسبية والفردية، وأخيراً إلى العدمية."[121]

واضح إذاً، أن القضية ليست مجرد شعارات ترفع، أو عبارات ترصف، أو تنديدات تدبج باكية حظ أدبية الأدب، أو موضوعية القراءة، أو... كما تلهج ألسنة الكثيرين،

---

118 ناصف، مصطفى. مرجع سابق، ص14.

119 المرجع نفسه، ص17.

120 البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج..."، **إشكالية التحيز**، ج1، مرجع سابق، ص179.

121 البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج..."، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص185.

وتلوك أفواههم وأقلامهم... إن القضية أكبر مما نتوهم بكثير، ولكن المؤسف حقاً هو أننا "في عالمنا العربي لا نكاد نثق في أن الأدب له مخاطره."[122]

ألم يذكر حسن الأمراني ذات مرة أن "كثيراً من القيم المناقضة لحضارتنا، لم تتسرب إلينا عبر النظريات الفلسفية المجردة، بقدر ما تلقتها الأجيال عبر الرواية والمسرحية والقصيدة وغيرها من الأجناس الأدبية؟!"[123]

يبدو أنه عمى الألوان، كما يقولون، هو الذي يصدنا، أو تراه التحيز للباطل الذي يأخذ أشكالاً مختلفة، ومنها "التحيز للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة، ولذا تسقط فكرة الحق المتجاوِز ولا يمكن محاكمة الإنسان من أي منظور؟!"[124]

يلوح في الأفق الآن، بعد هذه الخطوات التي عبرنا، أن الموضوعية التي نروم تحقيقها في هذه القراءة، لا تتعارض مع الأيديولوجيا المتبناة، لأنها تتوخى العدل البشري جهد المستطاع، والعدل أشمل وأصلب من الموضوعية، لأنه لا يخضع للهوى، أو المزاج، أو المحاباة، أو التشيع للأشخاص على حساب المبادئ،... لأنه ينهل من معين لا ينضب، وينير طريقه قول فصل، وليس بالهزل، ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى.﴾ (المائدة: 9) وقراءة الشعر على كل حال "تحتاج -لا محالة- إلى أدوات أعمق مما نسميه في العادة باسم النقد والتقنيات الخاصة."[125] وكوننا "في عالمنا المعاصر نتعرض لأنماط غريبة من "الحذف"، [إذ] بعض الناس يهملون أثر الكتب المقدسة في تعرف أنفسنا، وبعض الناس يتحيزون لمنبع واحد يسمونه العلم"،[126] أمر يمكن التغلب عليه، ومجاوزته إلى ما هو أجدى وأنفع، كلما كان الطريق أمامنا لاحبا، ولا نقف بمنهجنا في القراءة "عند حدود الاستجابة لتطوره ورصد هذا التطور، بل تتجاوزه إلى "الاستخلاف"

---

[122] ناصف، مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع218، فبراير 1997، ص 170.

[123] الأمراني، حسن. "ثقافتنا المعاصرة بين الكائن والممكن"، **المشكاة**، ع14، س4، مرجع سابق، ص5.

[124] المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز**، ج1، مرجع سابق، ص19.

[125] ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، ص266.

[126] المرجع نفسه، ص269.

والأمانة"[127] و ذا لا تصبح عملية جمع المعلومات -فيما يدعيه أصحاب الموضوعية المزيفة- عملية تراكمية ذرية تضع المعلومة بجوار أختها، و إنما تغدو "عملية تراكمية بنائية يتم فيها توظيف المعلومة في إطار نموذج معرفي واضح المعالم لدى الباحث...[و] يصبح المنهج أداة للوصول "للحقيقة" وتقويمها في ضوء "الحق"،[ولا] يتحول لما يشبه الرياضة الذهنية بغض النظر عن مضمونه ومدى نفعه.."[128] أفنكون ذا لامسنا جوهر الاعتراض الذي سقناه؟.. بعد هذه الجولة التي حاولنا فيها ملامسة أسئلة القراءة ومرجعيتها، ثم طبيعة هذه المرجعية و ماهيتها، فمسألة "الأيديولوجيا" والموضوعية، وكل ما تخلل ذلك أو ساوقه من تداعيات فرضتها طبيعة الإشكالات المثارة، نحط الرحال عند قضية نخالها ذات أهمية وشأن.

ولن نزعم لأنفسنا الإحاطة ا، أو إشباعها بحثاً ودرساً كما يقال، لأ ا بطبيعتها مسألة شائكة، تحتاج إلى نفس طويل، وعلم غزير،ودراية متمرسة، وما ندعي -صدقاً وعدلاً- لأنفسنا ذلك؛ كله أو بعضاً منه. ورحم الله من عرف قدر نفسه، فألزمها بالوقوف عنده، حتى لا يوردها الهلاك. ولحجة بالغة، كان قدماؤنا -علماء وأدباء- يفتتحون أسفارهم بالاستعاذة من فتنة القول،[129] ويحمدون الله على ما يسر لهم -بعون منه وجهد منهم- من سبل الكلام،[130] فيما شق وهان من القضايا.

رابعاً: اللغة: علاقة الدال والمدلول والإشكالات المثارة:

وقضيتنا ذات الشأن، التي ستثار، ونحن نرسم معالم القراءة ذات المرجعية، هي بعض من الأسئلة التي كنا صغناها في مفتتح هذا المدخل؛ تلك هي إشكالية الدال والمدلول؟ أية علاقة؟ وهل هناك ثبات ما، أو هي صيرورة جارفة؟ وماذا عن استعمال الدال الواحد

---

127 عزت، هبة رؤف. "تأملات ونظرات في مسألة المؤشرات"، **مجلة منبر الحوار،** بيروت: إصدار دار الكوثر، ع 32/ 33، س 9، 1994، ص136.

128 المرجع السابق، ص137.

129 الجاحظ. **البيان والتبيين،** بيروت: دار الجيل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 1، ص3.

130 هذا كثير في مقدمات كتب الأصوليين وغيرهم، ولكن. د. حسن حنفي يحمل عليهم همزاً وتجهيلاً، انظر كتابه، **من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية،** سلسلة التراث والتجديد، ج1، بيروت: دار التنوير، المركز الثقافي العربي، ص7 وما بعدها.

بدلالات لا ائية؟ ثم ما علاقة كل ذلك بالثلاثية المتشابكة: المؤلف/ النص/ الناقد أو القصد/ النص/ التفسير؟... مرة أخرى نشير، إلى أننا سنحاول الدنو من هذه القضايا فحسب، وتحديد بعض ملامحها فقط، وفق ما تسمح به مساحة هذا المدخل الذي هو لإثارة الإشكال ليس أكثر، نقصد إشكال القراءة وتداعيا ا.

في الصفحات الأولى من الكتاب، يورد "عبد الحميد إبراهيم" كلاماً عن الألفاظ، ينطوي على دلالات عميقة تسهم في بلورة ما نحن بصدده، يقول: "فاللفظ ليس مجرد عبارة براقة أو مصطلح حديث، أو مجرد ثوب عصري نتيه به، ونستدل به على تقدميتنا وعصريتنا، بل هو عالم زاخر يجر وراءه تداعيات ذهنية، ويسحب المرء من حيث لا يشعر إلى نتائج قد لا يريدها، تماما كتلك الأبواب السحرية القديمة التي تحدثت عنها "ألف ليلة وليلة" والتي تفتح عقب كلمة السر، فيجد المرء بعدها عالما من المدهشات والغرائب."[131]

لهذه الغاية، والتي كان أبو عمرو الجاحظ لا شك أدركها بعمق، وجدناه يفتتح كتابه "البيان والتبيين" بقوله: "اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول..."[132] وفتنة القول هذه -كما يعلق مصطفى ناصف- "قد تكون وجهاً من وجوه سوء استعمال اللغة، يقضي على التواصل، ويحول بين المرء ونفسه، كما يحول بيننا وبين الناس."[133] وما ذلك إلا لأن أثر الفتنة بليغ، وبريقها خداع، وعالمها -فعلاً- مدهشات وغرائب؛ فالمرء قد يصنع "القول ثم ينظر فيه، فلا يفيق من أثره. يعجب كيف أوتي هذه القدرة، ويخيل إليه أنه رهين ما ابتدعه. يظن أنه يسيطر على القول، ولكن القول يعود فيقتص لنفسه، أو يسيطر على صاحبه."[134]

لقد سقنا هذه البديهيات، أو هكذا نحسبها، ونحن نلملم أطراف القراءة التي نرغب فيها، لأنه كان يدور في خلدنا أطياف أفكار هن فوضى القراءة والنقد، التي تشيعها نظرية

---

131 إبراهيم، عبد الحميد. **الوسيطة العربية، مذهب وتطبيق**. القاهرة: دار المعارف، 1978، ص12، وقد أورده أيضاً: د. علي خليل مصطفى: **قراءة تربوية في فكر أبي الحسن الماوردي**، دار الوفاء، ط1، 1990، ص20.

132 الجاحظ. **البيان والتبيين**، ج1، مرجع سابق، ص3.

133 ناصف، مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**، مرجع سابق، ص15.

134 المرجع نفسه، ص15.

النقد الجديد، هذه التي "خلعت مسوحها القديمة، واستبدلت القارئ بالمبدع، وآليات القراءة والتأويل، بآليات الإبداع والتشكيل."[135] وأمام هذا الإشكال، هل نسلم مع عبد الوهاب المسيري، وننطلق في قراءتنا، من مبدأ يزرع في أنفسنا الثقة، والطمأنينة، وجدية ما نحن مقبلون عليه، ألا وهو تأكيد: "أن أي نص كتبته يد إنسان هو مجموعة من الدوال التي تشير من خلال علاقتها الداخلية إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية. ولا بد وأن ثمة أفكاراً كو ا هذا الإنسان كاتب النص في عقله وقلبه."[136] أي ننطلق مما سماه: "كريستوفر باطلر"، مواجهة بين صورة العالم لذا القارئ، وصورة العالم كما يصورها النص. إذ "القارئ عادة ما يبدأ بفرضية أن النص يصور العالم كما يعرفه... [أي] الجدلية الثائرة بين الحقيقة التاريخية التي نفترض أن النص يصورها والتقاليد اللغوية الأدبية المتوارثة التي تتدخل في طريقة صياغة هذه الحقيقة وتصويرها."[137]

وإذا نحن سلمنا ذا، وانطلقنا منه -وهو لاشك كذلك- كيف نواجه/نقرأ، مقولة الاتجاه الذي يؤكد "أن العلاقة بين اللغة والعالم قد صارت محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. أي أ ا لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم، إن كان له وجود، فهو يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم، وبذلك فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية؟!"[138] فها هو ذا صاحب إشكالية "الوجود والكينونة"، "مارتن هايدغر"، يحمل على الأنطلوجيا الغربية، ويتهمها بأ ا سقطت في ثنائية متطرفة، فظنت أن الوجود كيان موضوعي مستقل عن الذات ومفارق لها، لذا قامت بفصل أحدهما عن الآخر بحدة.[139]

---

135 أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 142.

136 المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، **مجلة منبر الشرق**، القاهرة: المركز العربي الإسلامي للدراسات، ع2، س1، يونيو 1992، ص94 وقد أعاد نشره في كتاب **إشكالية التحيز**، ج1، مرجع سابق، ص99-113.

137 باطلر، كريستوفر. "حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير، مرجع سابق، ص80.

138 فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد"، **مجلة المنطلق**، بيروت، ع117، شتاء 1997، ص10.

139 المسيري، عبد الوهاب. **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، مرجع سابق، ص 217.

وما يهمنا في هذه الإشارة السريعة، هو اعتبار "هايدغر"اللغة " "توجد قبل وجود الفرد."[140] أي أننا "لا ندرك الوجود ولا تتحقق معرفتنا به إلا من خلال اللغة أو النص"[141] ووصولاً بالتطرف إلى منتهاه، يرى "أن الشاعر في كشفه عن الوجود وإنشائه يقف في منطقة البين بين، بين الآلهة والبشر"، وهنا "في منطقة المابين بين" فقط يتقرر للمرة الأولى ما هو الإنسان وأين يقع وجوده. هذا المابين بين هو الفضاء الذي يطلق منه الشاعر الأسماء الأول. وهو في ذلك لا يسمي ما هو معروف، كما فعل آدم لكنه في الواقع يؤسس الوجود."[142] يحق لنا إذاً، ونحن نستند إلى فكرتي عبد الوهاب المسيري، و"كريستوفر باطلر"، أن نقول مع الأول إنه "باستثناء بعض الحركات الفسيولوجية الأساسية، مثل التنفس، كل شيء له دلالة، ونتيجة عملية اختيار (واعية أو غير واعية) يتم من خلالها تبني مجموعة من القيم، واستعباد مجموعة أخرى من القيم."[143] وإذا كان الأمر على هذه الصورة الواضحة، فإنه ليس من العسير علينا الآن، ولا هو من الرجم بالغيب، أن نقرر أن رؤية "هايدغر" -وغيره من الغربيين- للعالم، وللغة، يتأسس على مرجعية خاصة بهم، وهذا ما حاولنا الإماءة إليه في صفحات هذا المتن. أما ما له علاقة بما نخوض فيه عن علاقة الدال والمدلول، وما يتفرع عنها، فهو أن المسألة "في ظل غياب المركز الثابت الخارجي الذي يمكن أن يحال إليه النص لتحقيق المعنى، عملاً بمبدأ الإحالة التقليدي "Logocentrism"، سواء كان ذاك هو الإنسان، أو العقل أو الله، أو حتى ذات الكاتب، يكون البديل في استراتيجية التفكيك هو اللعب الحر للمدلولات داخل نسق لغوي مغلق."[144]

والتفكيك الذي يتزعمه "دريدا"، هو "الوريث الشرعي" لفلسفة العدم "النيتشوية"، والتفكيكية "الهايدغرية"، كما هو معلوم، لكن المحير حقاً، بل والمخزي في أحيان كثيرة،

---

140 المرجع نفسه، ص219.

141 حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص303.

142 المرجع نفسه، ص303.

143 المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز"، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص14.

144 حمودة، عبد العزيز: **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص348.

هو أن عدداً غفيراً من نقادنا ومبدعينا يتبنون مقولات "هايدغر" عن اللغة بحرفيتها،[145] وبتأويل فاسد في حالات كثيرة، أو بسوء فهم -ربما- في حالات أخر.

يقول أدونيس، مثلاً "... فالشعر لا مشكلات له، لأنه هو المشكلة الأولى وهو الأساس الأول الذي نرى فيه وعبره واستناداً إليه الوجود وعلاقاتنا به."[146] وزيادة في الإفصاح ووضعاً للنقط على الحروف ينبري محاوره ويفلت انتباهه بأن رأيه هذا ذكّره بما قاله "هايدغر" في معرض حديثه عن "هولدرلن" حيث اعتبر وجود العالم مشروطاً بوجود اللغة."[147] فما كان من شاعرنا إلا أن يحدد بيت القصيد، أو يأتي "بكل الصيد في جوف الفرا"، على حد تعبير المثل العربي، فيؤكد أن "هايدغر" في نظرته إلى اللغة يقترب من النظرة العربية كثيراً. اللغة في نظر العرب هي الكائن، و"هايدغر" يقول هذا بطريقته الفلسفية العميقة. واللغة بهذا المعنى ليست وسيلة للإفصاح، فهي لا تعبر عن الشيء، وإنما هي الشيء نفسه، أو هي الكائن نفسه!"[148]

ثم بعد هذا الإفصاح، يروح الكاتب -أدونيس- يسرد على مسامعنا ما نكون قد جهلناه أو نسيناه: وهو أن العرب سبقوا "هايدغر" في نظريته تلك إلى اللغة، ويلوم الشعراء الذين يجعلون اللغة مجرد أداة -للتواصل طبعاً- ومن هنا يؤكد بنبرة حازمة أنه "جدير

---

145 انظر مثلاً: طواع، محمد. "هايدغر والشعر"، **فكر ونقد**، البيضاء: دار النشر المغربية. ع 8، س1، أبريل1998، ص76-84

* مفتاح، عبد الهادي. "الشعر وما هية الفلسفة "، **فكر ونقد**، المرجع نفسه، ص60

* ما ترجم من مقالات في **فكر ونقد**، محور: التأويل. ع16، س2، فبراير 1999.

* بو سريف، صلاح. **المغايرة والاختلاف في الشعر المغربي المعاصر**، البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1998.

* بو مسهولي، عبد العزيز. "استطيقا الشعر في الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر"، **مجلة فكر ونقد**، ع15، س2، يناير 1999، ص113.

* ما يذكره أدونيس بالحرف في حوار معه **بمجلة عيون**، ألمانيا: منشورات الجمل، ع6، س3، 1998، ص131. قال: "وأنا شخصياً أجد نفسي أقرب إلى نيتشه وهايدغر، إلى رامبو وبودلير، إلى غوته وريلكه، مني إلى كثير من الكتاب والشعراء والمفكرين العرب."

146 أدونيس، في حوار معه بكتاب عبد العزيز بومسهولي: **الشعر والتأويل**، مرجع سابق، ص121.

147 بومسهولي، عبد العزيز. "قراءة في شعر أدونيس"، **الشعر والتأويل**، مرجع سابق، ص122.

148 أدونيس في حواره مع صاحب الكتاب أعلاه، ص123.

بالعرب أن يتذكروا لغتهم وعلاقة اللغة بالوجود عبر قراء م "هايدغر".[149] أمام هذا الكلام الخطير، رغم انطباعيته، وا انب للدقة والمسؤولية؛ أفنعود كرة أخرى لنذكّر ب"أن النموذج الحضاري عادة ما يجسد نموذجاً معرفياً متكاملاً يحتوي على منظومة قيمية؟!"[150] ولهذا السبب: "ليس للقارئ الحق في أن يذهب إلى ما يشاء دون قيد؟!"[151] والقيد الذي نقصده ها هنا هو مجاله الحضاري الذي يتحرك فيه، ومرجعية قراءته وإبداعه التي ينطلق منها؟!

أفكان العرب حقاً يقولون إن الشاعر في "المابين بين"؟ "بين الآلهة والبشر"؟! ألم يتعوذ الجاحظ، على مرأى ومسمع من كل الناس، من فتنة القول إذ "المرء يفتنه القول عن المقول، ويفتنه القول عن الخطاب، وإقامة الجسر، ويفتنه القول عن نفسه؟!"[152]

حقاً "إن فتنة القول، تذكّر بكلمة السحر والنرجسية... وتكاد نكون نقيضة لكلمة التواصل."[153] لأنه مهما قلنا عن منـزلة اللغة عند العربي، وهيامه ا، فلن تكون البتة على الصورة المأساوية التي يرسمها "فانسنت ليتش Vincent Leitch"، إلا عند من شذ وتطرف من نقادنا[154] أو شعرائنا المعاصرين.[155]

يقول ليتش: "الشعر هو مصدر وأساس اللغة والفن والتاريخ والكينونة والزمن والحقيقة. إنه التأسيس الأول والإنشاء الأول وتحديد المكان الأول والتسمية الأولى. إنه يخلق الوجود، وينتج التفكير، لا شيء له وجود خارج الشعر، وبمعنى دقيق، لا وجود لـ"خارج الشعر"، بل حتى "اللاشيء" نفسه لا وجود له خارج الشعر، إن فكرة سِجن

---

149 المرجع السابق.

150 المسيري، عبد الوهاب. "التحيز للنموذج الغربي الحديث"، **مجلة الإنسان**، باريس: دار أمان للصحافة والنشر، ع13، س3، مارس 1995، ص39.

151 ناصف، مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**، مرجع سابق، ص15.

152 المرجع السابق.

153 المرجع السابق.

154 ينظر مثلاً لا حصراً: سعيد، خالدة. **حركية الإبداع دراسات في الأدب العربي الحديث**، بيروت: دار العودة، ط2، 1982، وقد أشرنا إلى: أبو ديب، كمال. **جماليات التجاور**..، ويمكن كذلك مراجعة مقاله: "الحداثة/السلطة/النص"، **فصول**، ع3، م4، أبريل/ماي/يونيو 1984.

155 أدونيس. **الصوفية والسوريالية**، مرجع سابق، وكذا الكثير من قصائده.

اللغة التي وصلتنا عن طريق الشعر لا مهرب منها. إن الوجود نص خالص من البداية إلى النهاية."[156]

هذا هو التصور "الدرامي" عن اللغة، وعن الكائن البشري؛ قد سقنا طرفاً منه. فاللغة صارت سجن الذات، والذات ا ارت، أو تشظت بلغة أبي ديب وكثير ممن يميل إلى رأيه أحياناً. ولكن هذا المأزق الحضاري المأزوم له ما يبرره عند أصحاب حضارة "المركز"؛ وهو قد يعنينا لندركه بعمق، ونتقصى البحث في جذوره، ولا نتبناه أبداً. إذ كيف نسمح لأنفسنا بذلك، تحت أي لافتة وكثير من أهله يرفضونه، ويشوهونه؟!.

يسلمنا هذا الأمر -الموقف من اللغة- إلى طرف من سؤال كنا أثرناه؛ وهو: ما نصيب الدال والمدلول من الثبات؟ وهل هناك ثبات أصلاً؟ أم الأمر يخضع للصيرورة و السيولة؟ ما دام التفكيك -مثلاً- إنما جاء "لينسف كل القواعد والقوانين، ويعطي المدلول حرية اللعب الكامل، منفصلاً عن الدال، ويبيح للقارئ أن يفسر العلامات بالمعنى الذي يشاء."[157]

ونلاحظ في هذا النص حضور "القارئ"، لأنه ليس من المبالغة في شيء "إذا قلنا إن أهم الأدوار في استراتيجية التفكيك هو دور القارئ، وليس المؤلف أو العلامة أو النسق، أو اللغة. القارئ فقط هو الذي يحدث عنده المعنى ويحدثه. ومن دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو علاقة أو مؤلف."[158]

وما أكثر ما نسمع في أيامنا هذه، عن زمن القارئ، ولا شيء إلا القارئ، بل وانتقال المعنى من بطن النص إلى بطن القارئ، أقصد "رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ"،[159] إلى درجة "من التوحد الصوفي بين المدلول والمتلقي"[160] القارئ و ذا " لن يكون لدينا مصطلح اللفظ والمعنى [وفق المفهوم التقليدي الذي يجعل اللفظ مرآة للمعنى]،

---

156 نقلاً عن حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص303.

157 حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص321.

158 المرجع السابق.

159 الغذامي، عبد الله محمد. "رحلة المعنى من بطن الشاعر إلى بطن القارئ"، **مجلة فكر ونقد**، ع17، س2، مارس 1999، ص119.

160 حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص321.

بل يحل محلهما مصطلح "الدال والمدلول" لأ ما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. فهما يمثلان جانبي العلامة اللغوية -أو الوحدة اللغوية- التي لا تدل على شيء، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة "المدلول" دون الشيء وكذلك "الدال" فهو ليس فقط الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب بل الصورة السمعية."[161]

إن الحديث عن الدال والمدلول وعلاقتهما، بالصفة التي عرضنا طرفاً منها باقتضاب، له ارتباطاته الحضارية المتمثلة في الحداثة الغربية. ولهذا، يمكن العودة ببعض هذه المفاهيم -عن الدال والمدلول والمؤلف والقارئ، وهذه العلاقات الشائكة، إلى فترات زمنية قديمة، قد يكون منتصف القرن التاسع عشر -مثلاً- مع خطاب أرسله صاحب رواية "مدام بوفاري فلوبير" إلى صديقه "لوي كوليه Louis Colet" عام 1852، حيث يصف له فيه العمل النثري النموذجي؛ فيقول: "إن ما يبدو جميلاً بالنسبة لي، وما أريد كتابته، هو كتاب عن لاشيء، كتاب لا يعتمد على شيء، تتماسك أجزاؤه بقوة أسلوبه، تماماً كالأرض وهي معلقة في الفراغ لا تعتمد على شيء خارجي لدعمها."[162] كما يمكن العودة به إلى الشاعر "مالارميه Mallarmé" في سعيه إلى تدمير العلاقات في اللغة. يقول كمال أبو ديب "يعود ا يار المعنى في الثقافة الغربية، فيما يبدو إلى "مالارميه". فقد حاول "مالارميه" تدمير العلاقات في اللغة من أجل تدمير المعنى، وإبراز الصوت والإيقاع، وخلق عالم من الأصوات الجميلة."[163]

إننا في هذا السياق، لا يهمنا التأريخ للقضية، بقدر ما يهمنا أسبا ا المعرفية الكامنة، وبعض تجليا ا البينة، بعيداً عن التفصيلات، أو الأسبقية الزمنية، لأ ا قد تعود لما قبل "مالارميه" و"فلوبير" وهو أكيد. لهذا المسعى، قد نعبر المسافات، ونقرر مع عبد العزيز حمودة في نص طويل، ولكنه يكشف النقاب عن الحقائق، فتغدو جلية في متناول السمع والبصر، فنقول: "إن أبعاد الحداثة تكتسب أبعاداً تصل المبالغة فيها -عند التفكيكيين على وجه التحديد- إلى إلغاء المؤلف، ثم النص في اية المطاف. فإلى جانب المقولة الجديدة بأنه

161 فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل..."، ص10.

162 حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص103.

163 أبو ديب، كمال. **جماليات التجاور**، مرجع سابق، ص62.

لا يوجد معنى، وأن كل قراءة إساءة قراءة، سوف ينكر الحداثيون وجود المؤلف باعتبار أن التسليم بوجوده يعني التسليم بوجود معنى قصد المؤلف توصيله، وأن وظيفة الناقد تحديد المعنى على أساس القصدية. خلاصة الأمر إن الاعتراف بوجود المؤلف، يمثل قيداً على تفسير النص، يتمثل في وجود معنى ائي، والتسليم بوجود معنى ائي، بالنسبة "لرولان بارت" البنيوي الذي د الطريق للتفكيك، هو التسليم بوجود حقيقة أو حقائق مسبقة وثابتة. ومن ثم، فإن موت المؤلف، كما يقول "بارت" مرة أخرى، يعني رفض فكرة وجود معنى ائي أو سري للنص، بل رفض وجود الله ذاته وثالوثه: العقل والعلم والقانون."[164] أليس هذا الكلام، هو ما ذهب إليه قبل هذا بكثير -صاحب "أهم الفلسفات العلمانية"[165]- كما يسميه عبد الوهاب المسيري؟ فلقد "خرج من تحت عباء ا كثير من المدارس الفكرية والحركات الفنية."[166] وكنا قد ألمحنا إلى أن التفكيك هو الوريث "الشرعي" وسليل "النيتشوية العدمية والهايدغرية" التفكيكية.

إن الأمر نفسه، ليقره كثير من مؤرخي الفلسفة الغربية. وها نحن أولاء نلفي صاحب "النظرية الاجتماعية.." "إيان كريب"، ينص على القضية نفسها حتى لكأن عبارته شقيقة عبارات عبد الوهاب المسيري في مقاله المشار إليه، وتزكي من زاوية أخرى عمق ما سردناه لعبد العزيز حمودة منذ قليل.

ولهذا يهمنا جداً، في هذا الإطار، أن نسوق كلامه الدال بنصه. يقول: "فهذا الاتجاه -يقصد ما بعد الحداثة- يدين بالكثير للفيلسوف الألماني "نيتشه" الذي كان يكتب في ايات القرن الماضي، والذي أطلق على فلسفته أكثر من وصف، كالعدمية والفوضوية، والوجودية. ونحن نلحظ في أعماله أفكاراً عادت إلى الظهور في ما بعد البنيوية: كالعلاقة ما بين المعرفة والقوة، ونسبية المعرفة، وموت الإله. بيد أن هذه الأفكار نمت وتطورت من خلال مرورها بمصفاة البنيوية وما بعد الحداثة في الفنون."[167] ويمكن هنا العودة -أيضاً-

---

164 حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص105.

165 المسيري، عبد الوهاب. "النيتشوية: أهم الفلسفات العلمانية"، **مجلة الإنسان**، ع11، س3، رمضان 1414هـ /فبراير 1994، ص47.

166 المرجع السابق، ص47.

167 كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص274.

إلى نص مفصل يصب في توضيح قضيتنا عن الدال والمدلول/ اللغة، وهو "لإيان كريب"،[168] وآخر "لتودوروف."[169] وخلاصة لذلك، فإننا نذهب "إلى أن التحديث والحداثة وما بعد الحداثة هي مراحل ثلاث في متتالية العلمانية الشاملة."[170] فيتضح بما لا يدع مجالا للريب، أن قضيتنا التي تثيرها، هي حلقة في سلسلة يفضي بعضها إلى بعض. فيغدو ليس من الغريب، ولا هو من المحال، إلا عند من يختزل الظواهر من دارسينا، أنْ "تدخل جرثومة الصيرورة كل شيء حتى اللوجوس نفسه. ولذا فإننا نجد "جاك دريدا" يسخر من المفسرين الذين يحاولون الوصول إلى معنى محدد و نهائي (أو إلى أي معنى على الإطلاق). فهم مسيحيون بالمعنى "النماذجي" وغير قادرين على أن يعيشوا في التوتر الناجم عن الغياب داخل الحضور، والحضور داخل الغياب.."[171] ويستخدم هؤلاء -التفكيكيون- في هذا المقام "مجموعة من الاستعارات التي تبعث على الحيرة، لوصف هذه

---

168 يقول إيان كريب: "لقد مرت بنا الفكرة التي تقول إن اللغة تصنع موضوعاتها الخاصة بها. وهذه الفكرة تطورت -خاصة في أعمال جاك دريدا- إلى نظرية في المعاني. ونقطة البدء في هذه النظرية هي أن المعنى لا يأتي بحال من الأحوال عن طريق العلاقة بشيء خارج اللغة؛ فليس هناك من شيء مطلقاً بإمكاننا البحث عنه ليضمن لنا المعنى، ليؤكد لنا أننا على حق- ويمكن وضع هذه الفكرة بصورة أخرى؛ بالقول إنه لا يوجد من يلعب دور الإله، أي لا يوجد مدلول متعال "Transcedental signified". غير أن ثمة صورة أخرى لنفس الفكرة تذهب إلى أن المعنى لا يكون حاضراً أبداً، بل هو دائماً في مكان آخر. ولقد تعلمنا، وبصورة مبسطة من البنيوية، أن معنى كلمة من الكلمات يعتمد في علاقة تلك الكلمة بكلمات أخرى -أي أن المعنى يكمن بين الكلمات وليس في العلاقة بين الكلمة والشيء؛ إننا نعرف معنى كلمة "كلب" فقط بسبب علاقتها بكلمة أخرى ذات صلة بالعلاقة التركيبية والجدولية، وليس بسبب أي صفات كامنة في الكلمة ذاتها. أي أن المعنى يكمن دائماً في مكان آخر، وهو ليس مضموناً بأي شيء من خارج ذاته. والعالم الذي نراه أمامنا هو من خلق المعاني ومصنوع بواسطتها، إذ ليس هناك من شيء غير المعاني". انظر:

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، مرجع سابق، ص275.

169 تودوروف، تزفيتان. حوار معه بمجلة **الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز الإنماء القومي، محور: البنيوية منهج"، ع40، ص24، وقد وظف الحوار: محمد إقبال عروي: "قراءة في نظرية الأدب الإسلامي لعماد الدين خليل"، **مجلة الأدب الإسلامي**، ع6، س2، مارس/أبريل/ماي 1995، ص17-18.

ووظفه أيضاً: تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، **إسلامية المعرفة**، ع14، س4، خريف 1419هـ/1998، ص20.

170 المسيري، عبد الوهاب. "اليهودية وما بعد الحداثة"، **إسلامية المعرفة**، ع10، مرجع سابق، ص94.

171 المرجع السابق، ص101-102.

الحالة (أحبها إلى نفسي استعارة: "الجسم من دون أعضاء"، لأ ا استعارة تتركني في ظلام دامس!"[172] كما يعلق "إيان كريب" بنبرة لاذعة.

ونجمل القول، فنأكد أن تصور الدال والمدلول ذه الطريقة الفوضوية، العدمية، العابثة، بالمعنى الفلسفي، وثيق الصلة بما يعتقده الغرب، وهو "أن تصور الحياة باعتبارها فوضى لا معنى لها، وأنه يتعين علينا إسباغ شكل من أشكال النظام عليها، هو تصور له تاريخ طويل في الفلسفة الأوربية."[173] لهذا السبب لم نجانب الصواب -في ما يبدو- حينما ألمحنا إلى أننا لا يهمنا التأريخ للقضية بقدر ما يهمنا الرؤية المعرفية الكامنة، وبعض التجليات، كما مر معنا في صفحات سابقة.

فأي سبيل تسلكه القراءة إذاً لتعبر هذه ا اهل؟ أي مركب تمتطي لتنجو من متاهات التلاشي والضياع؟ إلى أي ركن شديد تسند ظهرها لتصل إلى بر السلامة والأمان؟

إنه في مثل هذه الحالة من الفوضى والعبث، لا ينفع شيء إلى الارتكاز على رؤية-قراءة تعتقد جازمة هذه المرة، أن "وجود مدلول متجاِوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة، ونضع حدا للعب الدوال إلى ما لا اية، ونحقق التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية."[174]

وإذا نحن لم نستند إلى مثل هذه الرؤية، فلا شك سنضيع في متاهات لا ائية المعنى، وأن القراءة بعدد القراء، وهي مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها، والشفرات المتداخلة، إذ هي معان لا يربطها مركز واحد، فتتبدد، ويغدو البحث عنها نوعا من العبث النقدي. "ويؤدي هذا إلى حالة من السيولة، وإلى اختفاء الحقيقة."[175] وهو الأمر الذي كنا أشرنا إليه باسم "الواحدية السائلة."[176] إن هذا الخضم المتلاطم، ليفرض علينا الإماءة، نعم مجرد الإماءة، إلى بعض الأصوات من حضارة الغرب نفسه، التي تحاول إعادة الاعتبار

---

172 كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، مرجع سابق، ص275

173 المرجع السابق.

174 المسيري، عبد الوهاب. **إسلامية المعرفة**، ع10، مرجع سابق، ص106-107. وفي كل كتبه ومقالاته التي أوردنا طرفاً منها.

175 المرجع السابق، ص 117-118

176 أنظر الصفحة 3 من هذا المدخل.

لأهمية -بل لضرورة- تحديد ضوابط للقراءة تعصم المعنى من السيولة. ونقارن ذلك ببعض ما يزعمه كثير من دارسينا، ونحن نعرض خلاصات للقراءة البديلة.

لقد أسهم هؤلاء في تفنيذ "القول بالانفتاح المطلق للنص على أي قراءة أياماً كان اقترا ا أو ابتعادها عن بنية النص الأصلية ومقصد المؤلف"[177] يقول: "امبرطو إيكو Umberto Eco" "إن النص ينتج قراءات لا ائية وهذا لا يعني أنه يسمح بأي قراءة ممكنة"،[178] وهذا يمكننا -على أقل تقدير- من تعيين التأويلات الخاطئة.[179] وهذا "إيان كريب" الذي أوردنا اسمه أكثر من مرة، يقول أمام انغلاق البنيوية، و"تسيب" التفكيكية "يمكنني مرة أخرى أن أقدم رأياً "معتدلاً" ذا الصدد: فنحن حقاً مقيدون دائماً بأفكارنا... لكن هذا لا يعني بالضرورة أن أفكارنا -أو بالأحرى بناها الكامنة- تحيلنا إلى دمى. فما زال للاختيارات، والمقاصد، والأهداف، والقيم، دور تؤديه في تشكيل أفعالنا، وهي جميعا بحاجة إلى فهم، وليست مقدرة علينا تماماً."[180] ثم يلخص رأيه في جملة هادفة عميقة فلسفيا وسلوكيا، يقول "عبرت عن قناعتي بأن الغائية أساسية لفهم الفعل."[181]

ومن جهة أخرى نجد أحد "أهم النقاد الإنجليز المعاصرين"[182] يجلي حقيقة لطالما نسيها الشكلانيون، الذين تطور موقفهم "ليصبح تياراً مؤثراً في النظرية الأدبية، كان تضييقاً كارثياً للحقائق ذا ا التي يشير إليها،"[183] لقد "نسوا أن كل فعل من أفعال التأليف في الكتابة، في الحقيقة كل تفوه أو تعبير، إنما ينطلق في عمليات محددة، فلا يعود، بعدها

---

177 تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، **إسلامية المعرفة**، ع14، س4، خريف 1998، ص22.

178 إيكو، امبيرطو. **حدود التأويل**. الصفحة 130 من الترجمة الفرنسية Traduit par Myriem Bouztter .1992 Edition Grasset Paris

179 المرجع نفسه، ص130، نفس المعطيات

180 كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص200.

181 المرجع السابق، ص233.

182 ويليامز، رايموند. **طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع246، يونيو 1999، ص279.

183 المرجع السابق، ص109.

مفتوحاً، ولابد له بالضرورة -وحتى في حالات بادية الغرابة والشذوذ- من "مضمون" و"قصد"، ومن ثم فلابد أن يكون -بعدة آلاف من الطرق- "ممثلاً" أو "معبراً"."[184]

ولعلنا لسنا في حاجة إلى أي تعليق، لأن نص الرجل يغني عن التعليق، وأهل الحداثة أدرى بشعا ا. وإذا نحن استرسلنا في هذه القضية، أي سوق ما يعزز "الحقيقة" و"القصد" والقراءة المسؤولة عموماً، من بعض الغربيين، فإننا لا محالة واجدون ما يتقدم بنا خطوات إلى الأمام. يذكر "روبرت شولز Robert Scholes" أن "رسل Resselle" قد سخر "من كل محاولة تتجاهل ضرورة مواجهة اللغة بالحقيقة. ثم سخر من مزاعم القائلين إن اللغة تعيش في عالم داخلي نقي. كيف ننسى أن الوظيفة الأساسية للكلمات، هي التنبيه إلى حقائق من نوع ما بمعزل عن اللغة."[185]

ننقب ثارة أخرى، فنضع يدنا بيسر على قول "لأبرامز M.H. Abrams" يصب في ما نحاول إثباته، يقول، في ما يورده، مصطفى ناصف: "كيف لا نسلم بفكرة انضباط المعنى بدرجة ما؟ إن الاهتمام بضبط المعنى سلوك اجتماعي رشيد. أما الاحتجاج للطمس والتشويه، والتلاعب المتسربل بالتناص [فينبغي الاحتراس منه].[186] وفي السياق نفسه، يمكننا الاستئناس برأي الأمريكي "هيرش Hirsh" الذي هاجم النقد الجديد منتصراً لمقصدية النص والقارئ.[187]

لم يكن في النية، ونحن نسوق كلام هؤلاء المنتصرين -بمعنى أو بآخر- للقراءة الهادفة، المسؤولة، القائلة بدرء الفوضى عن الدال والمدلول، لم يكن في النية، أن نعرض لكل

---

184 المرجع السابق، ص109-110.

185 ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، ص188. نقلا عن:
– 110 *Textual Power*, Yale Uni Press, 1982, p86 Scholes, Robert.

186 نقلا عن السابق، ص206.
Abrams, M. H.. The Deconstructive Angel: Critical Inquiry,1977 , p. 434.

187 انظر بعضاً من آرائه عند: تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق. ص24.

* وعند د. مصطفى ناصف: **اللغة والتوصل والتفسير**، مرجع سابق، ص214 فما فوق
* وعند د. نصر حامد أبو وزيد: **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص48، ويتبنى تمييزه بين "مغزى النص"، و"معنى النص"؛ الأول متغير، والثاني ثابت يمكن الوصول إليه.

الأصوات التي تبنت هذا الاتجاه، وإنما قد وقر في الخاطر، تزكية ما نطمح إليه فحسب. ولهذه الغاية، نختم بالإشارة إلى كتاب يلامس قضيتنا بطريقة، قد تبدو في الظاهر بعيدة، ولكننا نخالها تعالج ما نريده -مع اختلافات طبعاً-، ألا وهو محاولة شد "الإنسان إلى القيم العليا من خلال إقامة التقابل الأزلي التليد بين الخير والشر. وهو عند "فروم" -يقصد صاحب الكتاب- تقابل بين التملك والكينونة... بين طريقة في الحياة تقوم على الاقتناء والاستحواذ والجشع، وبين طريقة أخرى تقوم على ترسيخ قواعد الوجود الإنساني الخير، وإتاحة الفرصة للبشر ليخرجوا أجمل ما عندهم من مواهب وملكات وأخلاق"[188] نعني به كتاب "نتملك أو نكون"[189] "To have or to be" "لإريك فروم Erich fromm". بعد هذا بوسعنا أن نتساءل فنقول، إذا كان أصحاب الحداثة أنفسهم، هذا رأيهم، فما بال كثير منا همه الوحيد هو استيراد مصطلحات من مثل: اللعب، لا نهائية المعنى، لا توجد قراءة، وإنما القراءة بتعدد القراء -دون جامع أو رابط- المعيار خارج النص، وهلم جرا من هذه اللائحة التي يكاد لا يخلو منها كتاب؟ لماذا نستورد دون معرفة أسس هذه المصطلحات المعرفية والفلسفية الكامنة؟ حتى إن بعضنا ليغامر فيقول في حسم "ورب معترض يقول: ستكون حينئذ -يقصد عندما نتبنى الماركسية- ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير! (كذا) وليكن إذا كان في ذلك طريق الخلاص."[190] ولكن أي خلاص هذا؟ حقاً لقد صدق من قال "من السهل جدا أن يدعي أي إنسان ما يشاء، ولكن الأهم من ذلك تقديم البرهان والدليل."[191]

نعود فنقرر، أن مثل هذا الاستيراد، أو الذوبان، سيوقعنا، لا محالة، في متاهات، أبشع من المتاهات التي وقعنا فيها حينما رحنا نوظف الأساطير اليونانية الوثنية في الشعر، دون قيد ولا شرط. سنقع في ما وقعت فيه "ذبابة فتجنشتين مع فارق واحد: هو أن الذبابة قد

---

188 فروم، إرك. **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ترجمة. سعد زهران. مراجعة وتقديم د. لطفي فطيم، عالم المعرفة، ع140، أغسطس 1989، المراجع، ص7.

189 فروم، إرك. **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**. المرجع السابق، أغسطس 1989.

190 العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، ص92.

191 عبد الحميد، محسن. **أزمة المثقفين اتجاه الإسلام في العصر الحديث**، الرباط: مكتبة أسامة بن زيد، ط1، 1405هـ /1985م، ص82.

اهتدت إلى المخرج أخيراً، أما هو [المفكر العربي] فلا يزال يتخبط في قعر المعضلة الرهيبة."[192]

إن هؤلاء الذين يشبهون "ذبابة فتجنشتين"، حتى إن أحدهم إن عطس رمزه، مثله الأعلى، وراء البحر، شمته. هؤلاء كثر، وليس من همنا تقصي أقوالهم، وما قيل فيهم كثير؛ مفصل وموجز.[193]

خامساً: القراءة البديل: ملامسة بعض الأسس والمفاهيم:

انطلاقاً من كل ما عرضناه، يبدو أننا على مشارف السؤال الآتي: هل من اقتراح بديل لقراءة تنظر من زاوية مختلفة لأشكال الدال والمدلول وعلاقتهما؟ قراءة في مقدورها تجاوز التيه والتخبط، استناداً إلى ما حاولت أن ترسمه لنفسها من مرجعية، تبدت ملامحها منذ الصفحة الأولى؟

معلوم بداهة عند كل ذي عقل سليم، وبصر نافذ، يتجاوز زخرف الظاهر، إلى لب الأمور وبواطنها، أن الكلمة: إما له، وإما عليه. ذلك لأن "اللغة والبيان لأجل الحقيقة والصدق، لا للوهم والكذب.."[194] ومن هذا المنطلق، نقف على حرمة اللغة وقدسيتها، لا للتحنيط والادخار، وإنما أثناء التداول والإبداع. ومن هنا أيضا المبدأ الخالد الذي أسسه أفضل من من الله عليه بجوامع الكلم، فأرسلها كلمة مدوية في الآفاق، ترسم الطريق لكل متكلم على الإطلاق، ولمن حلّى نفسه، أو طوقها، بمسؤولية الكلمة؛ قراءة أو إبداعاً، على وجه الخصوص. قال معاذ بن جبل رضي الله عنه في حديث طويل "...قلت يا رسول الله

---

192 صالح، هاشم. "الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية"، **مجلة الوحدة**، ع102/101، مرجع سابق، ص14.

193 بوبو، عبد الحميد. "الخطاب العربي المعاصر والفكر الغربي: أية علاقة؟"، **مجلة المنعطف**، وجدة: المغرب، ع10. 1416هـ/1995، ص17.

* انظر أيضاً التعليق الذي ذكره محمد البنكي في حق علي حرب: "... بل إننا ما زلنا نتوجه بنوع من الحفاوة نحو هذا الأفق [الحداثي التفكيكي خاصة] الذي انفتح علينا بعد أن اندست الآفاق [...] ونأتي بعدد عقد من الزمان في ندوة مثل هذه ونتحدث عن جنايات أهل التفكيك علينا". **مجلة عالم الفكر**، عدد خاص ع4/3، م26، يناير/فبراير/مارس 1998، ص178.

194 سعيد، جودت. **اقرأ وربك الأكرم**، مرجع سابق، ص61.

وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: "ثكلتك أمك! وهل يكب الناس في النار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم؟"[195] من هذه المرجعية الشمولية التي تستند قراءتنا إليها، نرى "أن كل اهتمام باللغة ينطوي على شعور بالمسؤولية، تتضح في ما نسميه تفسيراً وتواصلاً"[196] ولهذه الغاية العظيمة، ينبغي أن نتعامل مع اللغة بمنتهى الجد واليقظة.إن الكلمات بتعبير آخر، "يجب أن تسأل عما تصنعه بعقولنا وأرواحنا..."[197]

إننا ونحن نمارس فعل القراءة، على وعي تام بأنه ينبغي أن نفهم، ومهمة الفهم هذه التي نرمي إلى تحقيقها "هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر، يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص."[198] هذا الفهم العميق هو الذي يجعلنا ندرك حقاً، بعد غور قولة الإمام ابن تيمية، وأ ا فعلاً كانت تنطلق وتتأسس على مرجعية واضحة المعالم، بينة القسمات، وتلك هي نصه على أن "العربي الذي يفهم كلام العرب، يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار يستعمل الألفاظ في غير مواضعها.."[199]

نسوق هذه الإشارات ذا الشكل العام، الذي نعتقد أنه يقارب القضية في أصولها، لأننا نؤمن بأن المقروء -أي ما نرغب في قراءته- يستعمل اللغة. صحيح أ ا لغة لا كلغة عامة الناس. بمعنى أ ا لغة الإبداع بكل ما للكلمة من معنى وعمق، ولكنها في كل الأحوال، اللغة التي نعرف جميعاً. وما ذلك إلا درءاً لتوهم سيادة الصمت، مادام أن "لغة الدوال بدون مدلولات تستدعي "لغة ثانية وهي لغة المدلولات دون دوال، وهي نقطة الحلم المطلق، نقطة بريئة أيضاً من الواقع، ذات كاملة، مكتفية بذا ا تفشل كل الدوال في التعبير عنها. وكلما اتسعت الرؤية، كما يقال، ضاقت العبارة، إلى أن نصل إلى النقطة التي

---

195 الإمام النووي. **رياض الصالحين**، دمشق: دار الفكر، حديث: 1522، ص 470.

196 ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، مرجع سابق، ص7 من المقدمة.

197 ناصف، مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**، مرجع سابق، ص26.

198 أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص36.

199 ابن تيمية. **الإيمان**، القاهرة: دار الحديث، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط1، 1415هـ/1994م، ص111.

يتوهم فيها صاحب الرؤية أ ا -والعياذ بالله- متسعة إلى درجة أ ا تشمل كل شيء. عندئذ لا تضيق العبارة وحسب، وإنما تتفتت وتتبعثر الكلمات والدوال، ثم تتلاشى "ولا يبقى إلا الصمت."[200] وعلى هذا الأساس إذاً، نحن نحرص منذ البدء على أن تكون المفاهيم واضحة جلية، حتى لا ننخدع بأي سراب فنتيه وراء مقولات قد تخدم مجالها الحضاري الذي عرفت فيه ولاد ا، ولكنها قطعاً لن تزيدنا إلا رهقاً.

حري بنا في هذا المقام، ألا ننغلق، ونحن نمارس فعل القراءة، انغلاق البنيوية التي سجنت نفسها في إطار من العلاقات الداخلية بين جدران اللغة/ النص. ذلك لأننا نعتقد -وفي كل الأحوال- أنه "ليس ثم تفهم يعرى من الموقف.[201] وتأسيساً على هذه القاعدة الذهبية، فإننا نتعامل مع "النص باعتباره مكوناً من مكونات الوجود الحضاري، لا يجوز فيه التزييف."[202] ورفع شعار غياب الضابط تزييف. إذ كلما ألفينا القارئ يتجاهل كل الدلالات التي خارج النص، سواء التاريخية منها أو "الأيديولوجية"، "ويحصر نفسه في دائرة التحليل اللغوي الداخلي فحسب، يفقد [تفسيره] الكثير من أهميته، لأنه يفصل الأدب عن تاريخ الفكر الإنساني."[203]

وسعياً وراء تحقيق هذه الغاية التي تفتح -بحق- الآفاق الواسعة أمام القارئ، فإنه بالإمكان أن نقرر "أن العلاقة بين اللغة والموضوع، علاقة حقيقية، ذلك أننا نختار كلمة معينة دون كلمات أخرى، ونحيل كلمة على كلمات. ومعنى ذلك، أننا نتعامل مع نظام واسع لا يمكن تجنبه."[204]

قلت، لا ننغلق انغلاق البنيوية، ولا نحن نسمح لأنفسنا أن تنفلت منا "الحقائق" كما تنفلت من التفكيكيين، وتضيع في صيرورة من الاختلاف والإرجاء، حتى أنه لا يقر لها قرار، ولا تثبت على حال. صحيح أننا ينبغي أن نتعامل بكل حرية، ولكن الأصح هو أ ا

---

200 المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، **منبر الشرق**، ع2، مرجع سابق، ص93-94. وكذلك إشكالية التحيز، ج1، مرجع سابق.

201 ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، مرجع سابق، ص159.

202 الأمراني، حسن. **المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين**، مرجع سابق، ص37.

203 بطلر، كريستوفر. مقاله في **فصول**، ع3، م5، مرجع سابق، ص31.

204 ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، مرجع سابق، ص31.

حرية "تستوعب في نشاطها احترام النظام، ولا تجعل كسره هدفاً كما يفعل دعاة الفوضى. إن شؤون اللغة والتفسير، هي شؤون الاتصال أو البحث عن طريق الجماعة الصعب الذي يتلمس في رفق وحذر من أجل ضة "الروح" العامة."[205] هكذا بعيداً عن كل نرجسية مخادعة، وادعاءات زائفة، قد ترضي نزوات النفس وأهواءها، لكنها أبعد ما تكون عن " ضة الروح العامة"، ناهيك عن كو ا ستلحق ا -قطعاً- أضراراً لا تحد. "وكل إغفال لهذه الحقيقة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى بؤس في النتائج."[206]

أفيعني كلامنا السالف إذاً، أننا نلجم قدرات الألفاظ ونكبحها؟ ثم نحاصرها في زاوية ضيقة، ونحرمها حقها المشروع في أن تجوب سماء المعاني بكل حرية وطلاقة وفيض؟! بتعبير آخر، أنقف حاجزاً في وجه تدفق معانيها حتى تتعدد، بل حتى تغدو لا ائية، فتفسح - نتيجة لذلك- ا ال أمام سيل لا ينتهي من القراء، وتصير القراءة، بدلا من الاكتشاف والمقاربة - بمثابة إبداع نص على النص المقروء، كما سبق وألمحنا؟! لأن النتيجة وفق هذا المفهوم، وبسبب منه، ستتجسد في أن سيحمل كل قارئ اللفظ على خلاف ظاهره، ويستحدث له دلالات "تتجاوز المعنى الموضوع له، إلى آفاق أخرى تجعل اللفظ مرتبطاً بالذهنية التي يعيشها المتكلم... ليكون اللفظ مجرد "علامة" أو "رمز" لما يريد إرساله إلى المستمع.[207]

أفنقف حجر عثرة أمام كل هذا؟!

لقد سبق أن أثبتنا في ثنايا هذا المدخل، أن أي نص كتبته يد إنسان، هو مجموعة من الدوال التي تشير من خلال علاقا ا الداخلية إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية. لأن النص البشري محدود "في زمانه ومكانه وأحواله، ولا يرقى إلى مستوى

---

205 المرجع نفسه، ص194.

206 الأمراني، حسن. "الحداثة... ما الحداثة؟"، **المشكاة**، ع16/15، محرم/جمادى2 1413هـ/1992م، ص112.

207 فضل الله، محمد حسين. "النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد"، **مجلة المنطلق**، ع117، مرجع سابق، ص10.

الديني في خصوصية التجاوز، وإذا اتفق وحاز النص البشري على أهلية التجاوز، فليس لاعتباره فوق زماني، وإنما لتعلقه، من جهة المضمون، بقيم إنسانية وأحكام عامة."[208]

هذا موقف مبدئي لا بد من الاتكاء عليه، في تعاملنا مع هذه القضية التي نحن بصددها. لأن هذا الأساس لا محالة يعصمنا من الانزلاق، ومن مخاطر التسيب اللغوي والفكري، حتى لا ننساق مع أمثال "رامبو"، فنهذي معه: "ينبغي الضرب في المغامرة المفتوحة على المجهول حتى ولو قادك ذلك إلى الموت والجنون."[209] والذين يضربون في المغامرة والجنون عندنا، أكثر من أن يحصوا، شعراء ونقاداً -من حاملي لواء الحداثة "وهي عين الجداثة"[210] كما يذكر بحق، وبعمق نظر "أبو يعرب المرزوقي". أليس هؤلاء قد صار عندهم شبه إجماع وعقدة مرضية وهي: "الخجل من الإعلان الصريح عن الانتساب إلى روحانية استخلافية، مع التبجح الوقح برموز كلها تقطر روحانية حلولية، لعل أبرزها الرموز المسيحية الواضحة المتدرعة بلغة التصرف..؟!"[211]

ودرءا لهذه المفسدة بلغة الأصوليين، فإنا ما نفتأ نعتبر "أن المعاني السائلة لا يستطيع أن يكشفها الإنسان، دون أن يكون على ذكر بالمعاني الصلبة. وكثير من اللغة الفياضة أو السائلة، قد ينطوي على إتيان البيوت من غير أبوابها. كثير من اللغة السائلة قد يكون دفعاً لا شعورياً عن نزوة الترفع عن العلم.."[212]

هذه حقيقة، تؤازرها حقيقة كثيراً ما نتغاضى عنها -جهلاً أو تجاهلاً- كما في شأن "رامبو" مثلاً، وهي "أن مفهوم اللغة السخية الطلقة يختلف باختلاف المجتمعات.."[213] أفليست الكلمات وهي تتناغم في نسج نص ما، ويعاضد بعضها في تواشج حتى تخرج

---

[208] جابر، حسن. مقدمة، **مجلة المنطلق،** ع117، مرجع سابق، ص6.

[209] أورد القول: محمد علي شمس الدين: ندوة: "حركة الحداثة أين..."، **مجلة كتابات معاصرة**. بيروت الشركة العربية للتوزيع، ع11، م3، آب/ أيلول 1991، ص35.

[210] المرزوقي، أبو يعرب. "العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني"، **دراسات عربية**، ع4/3، 1999، مرجع سابق، ص 35-36.

[211] المرجع السابق، ص36.

[212] ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، مرجع سابق، ص35.

[213] المرجع السابق، ص36.

منثالة رائقة، بتعبير القدماء -أو مجنونة حالمة مخترقة، كما عند كثير من أغيارنا -بتعبير المحدثين- أليست " ملتقى علاقات بين المتكلم أو المخاطب والفكر واللغة؟!"[214]

أما الضرب في متاهات لا ائية المعنى، بحيث يدل اللفظ على كل المعاني التي يحتملها -دون قاعدة خفية أو معلومة- عندنا وعند أغيارنا، فهذا أمر -لا ريب- يجعل القضية "مزاجية" لأهواء المستعمل وتطلعاته"،[215] كما أومأنا إليه قبل قليل.

ولن يقف الأمر عند هذا الحد"المزاجي"فحسب، بل يتجاوزه إلى ما هو أخطر وأفظع، تماماً كما هو واقع عند الأغيار؛ إذ سيقودنا إلى فوضى القراءة، وفوضى القراءة تعني استحالة المعرفة اليقينية، بل سيقودنا إلى حالة من العدمية النيتشوية، إذ تساءل فقال: "ماذا تعني العدمية؟"ثم أجاب بأ ا تعني"أن أعلى القيم تفقد قيمتها"، ثم أضاف: "إن العدمية الكاملة هي الاقتناع بأن الحياة بلا معنى في ضوء أعلى القيم المكتشفة حتى الآن، كما أ ا تشمل مقولة إنه ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة، أو أشياء مقدسة أو تجسد الأخلاق ومستقلة في نفس الوقت"..[216]" وليتنا نلتفت إلى هذه الكلمات التي تقطر عدمية في كليتها،وما يزيدها عدمية ألفاظه:"الاقتناع بلا معنى الحياة"،"أدنى حق"افتراض"، نعم إنه يحرمنا حتى من مجرد الافتراض!! فليتنا نلتفت مجرد الالتفات!!. لقد سقنا أطرافاً من الحديث تؤكد كلها، أن المفاهيم والرؤى متحيزة، وهذا ليس عيباً في ذاته، وإنما المهم هو إدراك هذه الحقيقة، واستحضارها في كل وقت وحين..من هذا المنظور، نخلص إلى أنه ليس مستعصياً علينا البتة أن نبلور مصطلحات تنبع من كياننا الحضاري. وهذا لا يأتي إلا حينما يكون لدينا فكر متحرر ورؤية لا ترزح أبداً تحت وطأة أي قراءة -في مثل حالتنا- من بنات فكر حضارة أخرى،وندعي أننا نتعامل معها -إيهاماً وربما جهلاً- أ ا في براء ا الأولى، أي اعتبارها تقنيات إجرائية أميل إلى الحياد المطلق، منها إلى التحيز. ومثل هذا التوهم، في الحقيقة، لا ينطلي إلا على من لا يدرك، أو لا يريد أن يعي، أن المنهج/ القراءة:"ليس بضع "قواعد"، ولا جملة "خطوات" إلا في النصوص التي تتحدث عن المنهج،

---

214 ناصف، مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**، مرجع سابق، ص228.

215 فضل الله، محمد حسين. **المنطلق،** ع117، مرجع سابق، ص18.

216 أورده: البازعي، سعد عبد الرحمن. "ما وراء المنهج"، **إشكالية التحيز**، ج1، مرجع سابق، ص188

أي الخطاب الذي يريد "التنظير" للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية، فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، والطريقة التي يوظفها ا."[217] لهذا الأمر إذاً، لم يكن غريباً، ولا بدعاً من النظر، أن يؤسس "محمد علي الرباوي" –مثلاً- مصطلحاً للأدب الإسلامي، وهو أنه أدب مسؤول،[218] وليس ملتزماً؛ لأن المصطلح الأول ينشأ من فكر ينبع من خصوصية الكاتب المرجعية، أما الثاني فلا شك يصطبغ بصبغة كيان آخر مختلف. و ذه الرؤية الشمولية، ذات المرجعية الواضحة، كما جسدها في مقاله المشار إليه، تسقط -تمثيلاً- مقولة "سعيد السريحي" فيما أسماه: "سلطان المصطلح -سلطة المعرفة وتكريس اللوغوس" وقال ما نصه في آخر مقاله: "إن الثقافة مطالبة بإعلان الثورة على مصطلحا ا لأ ا بذلك تعلن حريتها ورغبتها في البحث عن أرض لم تعلن عليها التصورات إقامة إمبراطورية المصطلح."[219] لقد سقنا هذا الاستطراد، لأن ما وددنا إثباته خلال متن هذا المدخل هو "أن كل شيء، كل واقعة وحركة، لها بعد ثقافي تعبر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية..."[220]

وتأسيساً على هذا، فإننا نرفض في قراءتنا مصطلح "موت المؤلف" الذي صكه "رولان بارت" لأنه محمل برؤية معرفية تؤدي إلى نتائج كارثية، لو نحن تبنيناه قلباً وقالباً. وقد سبق وألمحنا إلى هذه النتائج الوخيمة، إذ "من الواضح أن البنيوية ببعض هذا السلوك، تكشف عن أصول فلسفة أفكارها التي تبدو إلحادية.[221]

لهذا نقول، إن عملية التأويل -وفق المعالم التي رسمنا لقراءتنا- مهمة جداً. والتأويل -كما يعبر مصطفى ناصف- "قراءة ودود للنص... والتأويل حوار خلاق بين النص

---

[217] الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية،** بيروت: دار الطليعة، ط2، أكتوبر1985،ص12. ويضيف موضحاً أن "هذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه أو قد يضعها وضعاً، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على"تاوينها"، أي تضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل، أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. و هنا يكون من المفيد التنبيه على ذلك حتى لا يقع بينه و بين القارئ سوء تفاهم ما ص 12.

[218] السريحي، سعيد. "سلطان المصطلح – سلطة المعرفة وتكريس اللوغوس"، **علامات في النقد،** ع30، م8، دجنبر 1998، ص121.

[219] المرجع السابق، ص134.

[220] المسيري، عبد الوهاب. "فقه التحيز". **إشكالية التحيز،** ج1، مرجع سابق، ص17.

[221] مرتاض، عبد الملك. "مدخل في قراءة البنيوية"، **علامات في النقد،** ع29، م7، 1998، ص22.

والقارئ، حوار يضفي على النص معنى يشارك فيه طرفان.[222] الأمر الذي ارتأينا من خلاله أن نستعمل مصطلح "استنطق"، لوصف علاقة قراءتنا بالنص المقروء وصاحبه، ومصطلح "استنطق" ومصدره خاصة، مصطلح أصيل لا يخلو منه كتاب من كتب الأصول مثلاً... لذلك بدا لنا أن الفعل "استنطق" "يحل مشكلة كبرى وهي مشكلة التفسير: هل المعنى الذي يأتي به الناقد هو نتاج رؤيته الذاتية وحسب، يفرضه فرضا على النص، أو أن المعنى كامن في النص ذاته؟ وهذا تعبير عن إشكالية الذات والموضوع. وباستخدام صيغة "استنطق" [الناقد النص]، يصبح المعنى لا في عقل الناقد، ولا في النص ذاته، وإنما نتاج حركة تفاعل بينهما، ولذا يوجد المعنى في نقطة افتراضية تقع بينهما ويلتقيان فيها؛ فالناقد يقول ما يقول من خلال النص، ومن خلال النص وحده، إذ لا يمكنه القول دون النص، ولذا فهو يستنطقه، والنص لا يبوح ببعض سره إلا من خلال الناقد، فهو لا ينطق بمفرده، وإنما يستنطق، فالواحد في حاجة للآخر."[223]

أما مصطلح "لا نهائية المعنى"، و"ثبات الدال والمدلول" والعلاقة بينهما في إطار اللغة عموماً، فقد حاولنا إبراز موقفنا منها؛ وقلنا فيما أوردناه إجمالا "إنه لا يمكن أن يستقيم فهم اللغة المتفتحة أو العناية بأمرها، بمعزل عن دراسة مخاطر التسيب اللغوي، يجب أن يسير الاهتمام باللغة المتفتحة الطلقة، مع الاهتمام باللغة المنضبطة أو الاهتمام بالحقائق الضيقة، المحددة إن صح هذا التعبير."[224] وما ذلك إلا لأن اللغة المتفتحة على إمكانيات متنوعة، بل ولا نهائية، كما يزعم من الناس، ليس بمحك ولا معيار نهائي لقيمتها، وإنما قد يفقدها قيمتها ونصبح وجها لوجه مع حالة منفلتة، يضيع معها كل شيء.

بقي أن نشير، ولو بشكل مقتضب، إلى مصطلح "اللعب "،هذا الذي أحله "دريدا" محل مصطلح "التعارض" كما عند "سوسير"، إذ يرى الثاني أن المعنى يتولد من تعارضات بين المفردات، أما التفكيكيون، و"دريدا " بوجه أخص، فإنه أحل "اللعب" و "الرقص" على الأجناب"، محل التعارض. نقول إن موقفنا منه، ليس مطلقاً "موقفاً من لفظة ذات حد

[222] ناصف، مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**، مرجع سابق، ص7.

[223] المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، مرجع سابق، ص113.

[224] ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، مرجع سابق، ص 36

لغوي فضفاض، وإنما هو موقف من فعل حضاري.[225]، ذلك أن المصطلح، كغيره من المصطلحات، "حامل قطعاً لمكونات تلك الحضارة وجوهرها."[226] ولمن خامره الشك فيما نسوقه، أو أننا نؤسس "للوغوس" على حساب الهامش، كما يزعم "سعيد السريحي"، الذي أدرجنا قوله،[227] فبإمكانه أن يقلب النظر في هذا النص الذي تذكره الكاتبة الأمريكية اليهودية المتخصصة في فكر أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب: "سوزان هاندلمان "Suzan Handelman"[228] إذ يذهب إلى أن التعددية عند "دريدا" محاولة لنقل الشرك إلى عالم الكتابة، وإنكار إمكانية التجاوز. وتحل تعددية المعنى محل تعددية الآلهة، وتصبح تعددية المعنى، إنكاراً للمعنى وإنكاراً للتواصل بين البشر، أي أن تعددية المعنى هي في واقع الأمر، إنكار لمقدرة الإنسان على التجاوز، وإنكار لظاهرة الإنسان ذا ا..[229]

لهذا السبب، فإنه من الغفلة بمكان، ومن الجهل المركب بما قد يضير الإنسان وأمته، أن نستورد مصطلحا مثل مصطلح "اللعب"، دون ذكر لخلفيته الوثنية. ألسنا نجد -تمثيلاً لا حصراً- ترجمة لنص " اللعب والكلام" لصاحبه Francis Wybrands، دون أن يتدخل المترجم ولو بأدنى تنبيه للغم الذي سيفجره في وجه القراء؟ بل نراه يتحذلق ويتفيهق، لينتصر لمصطلح "اللعب"Jeu أنطولوجيا ومتافيزيقيا بلغة المعاصرين!!

ومكمن الداء هو هذا المقطع: "جاء في خاتمة كتاب هايدغر مبدأ السبب Le principe de raison": "ربما تكون الترجمة الأكثر صوابا لقول ليبنتز: "وجد العالم بينما كان الإله يحسب"، هي: "وجد العالم بينما كان الإله يلعب."[230]

والنص لهْو ولعب بالمعنى القرآني، "ويقطر وثنية" كما عبر أبو يعرب المرزوقي. ولكن من يتعظ؟!

---

[225] الأمراني، حسن. "الحداثة...ما الحداثة؟"، **المشكاة**، ع16/15، مرجع سابق، ص112.

[226] المرجع السابق.

[227]

Handelman, Suzan. *A fragment of Redemation: Jewish Thought in Benjamine Scholemand Levinas*, Bloominigton, IN: Indiana University press, 1991.

[228] ترجمه: الحسين سحبان، **فكر ونقد**، ع15، يناير1999، ص149.

[229] انظر النصوص التي افتتح بها. وكذلك الهامش (1) ص154 من المرجع السابق.

[230] أنظر الصفحة 149 من المرجع السابق.

بعد هذا العرض المتواضع، الذي لا يخلو من النقص، لإشكالية القراءة، كما فهمناها، يمكننا أن نسجل مع مصطفى ناصف فنقول إن "المعرفة في الثقافة الإسلامية فعل جماعي."[231] ومعنى هذا -كما يبدو لنا- أنها تنطلق من مرجعية متعالية واحدة -أو ينبغي لها ذلك- في تصور الإنسان والكون والحياة.

وإذا نحن لم نحس بهذا التناغم الجماعي -الذي ليس مناقضا للذاتية الحقيقية أبداً- واكتفينا "بالاستيراد"، بدءاً بالمصطلحات، وانتهاء بالقراءات والتصورات، كما هو واقع مع الأسف، فإن علومنا الإنسانية -وغير الإنسانية- سيصبح "عقلها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك. ولهذا فقد الإنسان العربي القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمي الأشياء، يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة.."[232]

ولا تغرننا هاهنا، تلك الشعارات المرفوعة التي تدعي "كونية" المصطلحات، والقراءات، في ظل العولمة، "ووهم الخصوصية."[233] وإنما يحق لنا أن نتساءل ونجد: "لماذا -ونحن ندرك الخلفية الفلسفية للمذهب- نصر على استيراد المصطلحات الأدبية والفكرية من حقل ثقافي غريب عن حضارتنا."[234]

لهذه الأمور مجتمعة، حاولنا في هذا المدخل، أن نرسم معالم القراءة التي نعزم أن نحاور في ضوئها، إشكالات مشروع "أدونيس"؛ الفكري والإبداعي على السواء. ولعله مما يشجعنا، أن نجد الشاعر في ما لا يحصى من أقواله وكتاباته، يلوم، بل ويحمل بشدة أحيانا، على من لا يقرأه قراءة في مستوى الشعر الذي هو "رؤية معرفية وجمالية"[235] "والفن بوصفه رؤية كونية.."[236] طبعاً، والشعر في عرفه، يغير، وعلى مستويات مختلفة، "فهو في

---

231 ناصف، مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**، مرجع سابق، ص328.

232 المسيري، عبد الوهاب. "تفاحتان حمراوان"، مرجع سابق، ص96.

233 أشهبيان، عبد اللطيف. "الحداثة ووهم الخصوصية"، ضمن كتاب **مشروع التحديث في المجتمع المغربي**، سلسلة: ملتقيات الفكر المغربي 2، البيضاء: منشورات الشعلة، ط1، 1998، ص33.

234 الرباوي، محمد علي. "الأدب الإسلامي أدب غير ملتزم"، **مجلة المنعطف**، ع2، مرجع سابق، ص76.

235 انظر الحوار الذي أجري معه بمجلة **نزوى**، ع18، أبريل 1999، ص22.

236 المرجع السابق، ص22.

تقديم علاقات جديدة بين اللغة والأشياء، عبر رؤاه المختلفة، يقدم صورة جديدة للعالم، وللعلاقة بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان والعالم."[237]

وعلى هذه الأسس، فإن قراءتنا المقترحة، ستعتبر الأسئلة التي سندرجها الآن، أسئلة من صلبها، ومن صميم انشغالا ا؛ وهي: "لماذا تموت الأشياء الجميلة في الشعر الحداثي؟ لماذا يصاب كل شيء بالحياد؟ لماذا يتحول العالم إلى ذرات مبعثرة متناثرة؟ هل لأن عالم الشعر الحداثي في جوهره، يشبه عالم أبطال الأفلام الأمريكية، وعالم "توم وجيري"؟ فهو عالم خال من القيم الأخلاقية والإنسانية، وخال من المركز؛ كل شيء يأخذ شكل دوائر فارغة من المعنى مثل العود الأزلي عند "نيتشه"، ومثل فلسفة التاريخ الوثنية عند اليونان والهندوس."[238] ومع هذا التأكيد، فإننا نلح على أنه ليس "ثمة موضوع للحوار يتم استنـزافه حتى آخر قطرة فيه، بل هناك عقل يتلقى من الآخر تفصيلاً [...]، فينشغل به. وبالتالي يظل الحوار [...] يطوف.[239]

الخاتمة:

تلك كانت بعض الانشغالات التي فرضت نفسها علينا؛ على اعتبار أن جدل ا ادلين في مقاربة النصوص الفكرية عامة، والأدبية خاصة، إنما يتم في إطار اتكاء ردودهم أو قراءا م التطبيقية والتنظيرية على قضية، أو مجموعة قضايا مما أثرناها. فالمخالف إما أن يتهم بأنه "مؤدلج"، ولا علاقة للقراءة بالأيديولوجية، وإلا ستغيب الموضوعية، والقراءة الودود، وإما أنه ينعت بتبني الأخلاقيات والماورائيات؛ والنص/ النقد، ما هو إلا لعبة الدوال والمدلولات وتراقصها، في علاقة مغلقة تتبادل فيها الأدوار ويتم التناسل الداخلي؛ لأن كل شيء، كل قيمة، كل مرجعية، خارج النص قد أُعلنت جناز ا، بل حتى الذات القارئة أو

---

237 المرجع السابق، ص26.

238 المسيري، عبد الوهاب. "العلمانية... رؤية معرفية"، **مجلة الإنسان**، ع10، س2،.شوال 1413هـ/أبريل 1993، ص62.

239 القول للمسرحي: أوجست سترينبرج Auguest Stredbery اورده: رايموند ويليامز في: "طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد"، **عالم المعرفة**، ع246، يونيو 1999، مرجع سابق، ص95.

المبدعة قد تشظت؛ فمن مِن حقّه أن يزعم التمركز حول القيم، بل حتى الاستمداد من مركز الوجود - الله تعالى- إذ قد أعلن موته؟! والعياذ بالله.

ونحن لم نفض في القراءة البديل؛ بعرض تقنيا ا، ومفاهيمها، وأطرها المرجعية، كما قد يلاحظ، وإنما ناوشنا حولها بعض المناوشة، وذلك لأن القضية متشعبة أصلاً، ولأن هذا المقال مجرد مدخل لدراسة متكاملة، نأمل أن تجد طريقها إلى القارئ قريباً أن شاء الله وفيها ربما تتضح تلك المعالم والتفصيلات.

ولماً كانت المفاهيم هي اللبنات التي منها تؤسس المنهجية، فإن القراءة البديل ترى أنه ما من عمل منهاجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم؛ من خلال عمليات بحث وتنقيب، في ما هو متاح ومتداول؛ من أجل التحقق منه وتعرفه، والقيام بالفرز والتنقيح؛ بغية الوقوف على التكافؤ بين المحصول والمقصود.

لا نقول باللغة الموضعية إذن؛ لغة لاهوت الأرض؛ ومن ثم نرفض زعم البنيوية أن المفرادات لا وجود لدلالا ا إلا في إطار النسق المنقطع عن كل خارج؛ في نوع من لعبة الشطرنج، كما نرفض تصور ما بعد البنيوية حيث تخضع اللغة للصيرورة، وتلاشي المعالم وانفلا ا، في عملية من الاختلاف والإرجاء التفكيكي؛ فتدنس كلمة الله -مثلا- ولا ضير، أو تقدس لفظة الشيطان - مثلا أيضا- ولا حرج! فنحن لا نضيق الفجوة بين الدال و المدلول – في مجال الإبداع والنقد- إلى حد اعتباري **(أ)** هي (**ب**)**،** ولا نوسعها إلى مستوى أن تقول – المفردة– الشيء ونقيضه في الآن نفسه؛ إذ لا يتساوى النقيضان قيمة أبدا، مهما استغرق عالمُ ا از، والصورة، المؤلف واستحوذ عليه.

إن اللغة تبدع، وتكثر المعاني، وتختلف، ولكن لابد من استحضار إيحاءات ما تعنيه الكلمات في ذهن المتلقي ووجدانه؛ اجتماعيا، وثقافيا، وعقديا.. فليس صحيحا دائما؛ أنْ ليس للقصيدة أن تعني، وإنما يكفي أن تكون فحسب: A poem should not mean but be.

إن اللغة وفق القراءة البديل، مهما بلغت لن تكون مطْلقة؛ وإن زعمت؛ فما هي إلا حالة من الحلول أو الوصول، ويوم يرى صاحبها أن المطلق قد حل فيه، أو "صعد" هو ليأخذ مكانه؛ تكون ايته، و اية إبداعه، و اية أمته، إن هي أسلمت له القياد. ولا ينبغي

بحال من الأحوال أن نثق بما يزعمه الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبا ا، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وإنما الأمر بخلاف ذلك، والحق من ورائه، كما يرى ابن خلدون. لابد إذن -تساوقاً مع ما سبق– من أن تتميز العلاقة بين الإله والمألوه، بين المطلق والنسبي، بين اللغو وأحسن القول. وبمعنى جامع؛ إن القضية أكبر من مجرد مفردات ذات شكل جذاب، ومغر، وإنما العبرة بما تحمل من مضمون لا ينفك عن القيم الخمس، كما يرى أبو يعرب المرزوقي؛ وهذا يعني حتما: الخروج من نظرية الوجود الحلولية، إلى نظرية الوجود الاستخلافية.

في القراءة البديل، للشاعر/ الناقد، أن يقول، يبني من اللغة كلاما؛ هو على غير مثال -بشري فحسب- لا مراء، ولكننا أخطأنا جادة الصواب يوم قلنا إن الشاعر يشعر بغير ما يشعر به غيره بإطلاق، ويقول ما ليس لسواه أن يقوله، ونكتفي نحن فقط بالقاعد البلاغية الذهبية، ولا نسأله عن خطل الرأي، ولا عن فساد التصور، وإنما "نؤسطر" حضوره في الوجود حتى إنا لنجعله يحس بالامتلاء؛ وكأنه لا يأكل الطعام ولا يمشي في الأسواق..فـ :

شعر الأولمب... زعم قرائح جوفاء،

رجم... منبت لا ظهراً أبقى...ولا أرضا يقطع!!

الشعر... ومض من نور...يقذَف!!

عروض مختصرة:

1. **إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر.** حسن أحمد سالم العمري. بيروت: دار الهادي للنشر، 2003م، 176 ص.

الكتاب دراسة لفكر السيد الصدر وعرض لإنجازاته المعرفية. وقد قسم المؤلف بحثه إلى ثلاثة فصول. تعرض في الفصل الأول إلى تيار "إسلامية المعرفة" في الوطن العربي، ثم البعد النظري لإسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر في الفصل الثاني. أما الفصل الثالث فتناول البعد العملي لإسلامية المعرفة عند السيد باقر الصدر. ويعتبرهذا محاولة من المؤلف لإثبات صحة العلاقة بين العلم والدين من جهة وبين الدين والمعرفة البشرية من جهة أخرى.

2. **علم الكلام الجديد: نشأته وتطوره.** إبراهيم بدوي، بيروت: دار العلم، 2002، سلسلة عالم الفلسفة والعرفان، 190 ص.

يوضح المؤلف الأسباب التي أدت إلى تطور علم الكلام الجديد في ضوء ما وصل إليه الفكر البشري المعاصر من علوم، وفي ضوء قصور العلوم القديمة عن النهوض بمهمة الدفاع عن الإسلام من الناحية الفكرية والعقائدية باستخدام المناهج الجديدة. كما يبحث الكتاب موضوعات هذا العلم ورواده، ويلاحظ غلبة اهتمام علماء الشيعة الإمامية بهذا العلم، مما جعل أكثر أدبياته المعاصرة مكتوبة بالفارسية.

3. **الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان.** تأليف شادي فقيه، سلسلة عالم الفلسفة والعرفان رقم 9، بيروت: دار العلم، 2003، 232 ص.

يبحث الكتاب قضايا التصور الكلي للوجود والإنسان في المدارس الفكرية والفلسفات والأديان والمذاهب. ويرى المؤلف أن كل الأفعال التي يقوم بها الأفراد والجماعات إنما تنطلق من رؤية شمولية للكون، ويسهم فهم هذه الرؤية في تفسير وفهم طبيعة الحركات والجماعات والأفراد وأشكال سلوكهم. ويتضمن الكتاب

أنواع الرؤى الكونية ومعايير تقويمها، ويختتم بالرؤية الكونية العرفانية ذات البعد الوجداني الصوفي حسب مرجعيات الشيعة الإمامية.

4. **السلطة والمعارضة في الاسلام: بحث في إشكالية الفكرية والاجتماعية (11-132هـ)،** زهير هواري، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2003، الحجم 612 صفحة.

أصل الكتاب أطروحة دكتوراه في التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية. ويستعرض الكتاب التسلسل والتطور التاريخي للسلطة في ا تمع الإسلامي حتى عام 132 هجرية. ومع ما حققته تلك الفترة من انتصارات وفتوحات فإنّ المعارضة السياسية دائماً كانت موجودة ووصلت أحياناً إلى سفك الدماء. والكتاب في مجمله بحث في الإشكالية الفكرية للسلطة والمعارضة في الاسلام وقصة الصراع الذي دار في رحم ا تمع في من الخلافة الراشدة الى بداية توارث السلطة في عهد بني أمية.

5. **المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم: نظرات في التجديد المنهجي.** تأليف عمران سميح نزال، دمشق: دار قتيبة، وعمان: دار القراء، 2003، 270ص.

يؤكد المؤلف حاجة الناس -مسلمين وغير مسلمين- إلى فهم الإسلام من جديد وذلك بقراءة القرآن قراءة علمية حرة، تؤسس لفهم علمي وتبني إحساساً علمياً وتفكيراً علمياً وبياناً علمياً. وتمهيد سبل هذه القراءة يعد عند المؤلف عبادة علمية. والكتاب في مجمله مقدمات معرفية منهجية أرشد إليها القرآن واعتبرها مناهج فهم وأدوات معرفة وموازين للحقائق. وهذه القراءة ستكون خطوة في تحقيق النهوض الحضاري للأمة ورسالة في تنوير الفكر الإسلامي وتأكيد حضوره المادي والعلمي في العالم المعاصر.

6. **عولمة الإسلام،** أوليفيه روا، ترجمة لارا معلوف، بيروت: دار الساقي، 2003، 222ص.

وهو ترجمة للكتاب الصادر بالفرنسية عام 2002 الذي ألفه واحد من أشهر الباحثين الفرنسيين في قضايا الإسلام المعاصر. يواصل المؤلف أطروحته السابقة التي

نشرها في كتاب "فشل الإسلام السياسي" ليؤكد أن انتشار التدين الإسلامي كان نتيجة لتشجيع الحكومات أكثر من كونه التزاماً إيديولوجياً. أما الحركات الإسلامية فقد تقولبت سياسا ا في أطر وطنية وقومية سمحت بالتقارب القومي الإسلامي في حين يميل البعد الإيديولوجي إلى التلاشي.

7. **العرب والغرب.** تحرير عبد الواحد لؤلؤة وآخرين، جرش، الأردن: جامعة فيلادفيا. 2003، 600 صفحة.

الكتاب بحوث مختارة من أوراق المؤتمر العلمي السنوي السابع لكلية الآداب والفنون، الذي عقد في الفترة 6-8 آب 2002م في جامعة فيلادلفيا في الأردن. نظمت أوراق المؤتمر في محاور الإسلام والغرب، والعرب والغرب قديماً، والعرب والغرب حديثاً، والعرب والغرب في ظل العولمة، والعرب والغرب صور نمطية متبادلة. وأظهرت الأوراق الدور الحضاري للعرب في ـضة الغرب قديماً وتقدمه راهناً، وأكدت على ضرورة تجاوز العرب لنظر ـم الرومانسية واستئناف الحضور الحضاري المعاصر، وضرورة تحرر الغرب من نظرته الاستشراقية القديمة للعرب.

8. **عودة الاستعمار والحملة الأميركية على العرب.** الفضل شلق. بيروت: دار النفائس، 2003، 303 ص.

المؤلف هو سياسي وباحث لبناني معروف ومن المعجبين بالثقافة الأميركية، وبطريقة الحياة في الولايات المتحدة. والكتاب وصف للتحولات الطارئة مؤخراً في الساحة الأميركية، خاصة في ا ال السياسي الأميركي بعد 11 سبتمبر، فقد تخلت القيادة الأمريكية عن المواثيق والقوانين والأعراف الدولية والأخلاقية والإنسانية، وغامرت في حروب طاحنة للسيطرة على العالم. ويكشف المؤلف للقارئ حقائق مذهلة عن التفكير الأميركي والسلوك الأميركي.

9. **الدين** في **القرار الأمريكي.** محمد السماك، بيروت: دار النفائس، 2003، 110 ص.

ركّز المؤلف في كتابه على مقومات الربط بين الدين والسياسة في عقيدة "الحركة الصهيونية" ليفسر البعد الديني في القرار الأمريكي المعاصر وخلفيته في الشرق

الأوسط، وعلى دور الحركة الصهيونية المسيحية في تطويره. كما عرض نماذج عن مدى تأثير هذه الحركة في صناعة القرار السياسي الأمريكي في عصور رؤساء أمريكيين سابقين مثل ريغان وكارتر ثم بوش الابن. وهذا ا هود هو محاولة من المؤلف لفهم المشاكل التي تواجه العلاقات العربية- الأمريكية والإسلامية- الأمريكية، أملاً في خلق تيار معارض لرفض منطق الاستسلام للأمر الواقع.

10. **التربية المتكاملة للطفل المسلم في البيت والمدرسة.** عبد السلام عبد الله الجقندي، دمشق: دار قتيبة، 2003، 431 ص.

أصل الكتاب أطروحة دكتوراه في التربية الإسلامية، حاول الباحث أن يستخلص الأسس التربوية للأطفال في الأبعاد المختلفة، ووضع أنموذج لأساليب التربية الشاملة في كل من المدرسة والأسرة. واستعرض من أجل ذلك قضايا كثيرة شملت مفاهيم التربية وأهدافها وميادينها وركز على التربية الجسمية والإيمانية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية والنفسية وكيفية التعامل معها في المدرسة والأسرة، وجاءت كثرة الموضوعات على حساب العمق في أي منها.

11. **المثقف والتغيير: قراءات في المشهد الثقافي المعاصر.** تأليف د. صلاح جرار، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، وعمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2003م.

المؤلف أستاذ جامعي وكاتب وسياسي أردني. والكتاب مجموعة من الدراسات في الثقافة والمثقفين، أسهم ا المؤلف في نشاطات إعلان عمان عاصمة للثقافة العربية لعام (2002م)، وتشكل في مجملها رؤية للواقع الثقافي العربي. ويتناول القسم الأول منهما أسئلة ثقافية عامة التغيير والحوار والسلطة. ويختص القسم الثاني بالواقع الثقافي في الأردن، بخصوص "المؤسسات والبنى الثقافية في الأردن" و"رؤية في المشهد الثقافي الأردني".

12. **سادة العالم الجدد: العولمة - النهابون - المرتزقة – الفجر**. جان بلغر. ترجمة محمد زكريا إسماعيل، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، 304 ص.

المؤلف صحفي وسينمائي استرالي الأصل مقيم في بريطانيا، يوضح الكتاب مفهوم العولمة وتاريخها، ويكشف عن التدمير والفساد المالي والسياسي والبيئي الذي أحدثته قوى العولمة، ويبين كيف استخدمت منظمة التجارة العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي آلات للحرب ضد الشعوب، ويوضح طبيعة التحولات الديمقرانية الجارية في بلدان العالم اليوم. ويفتح أخيراً بعض أبواب الأمل في الخروج من سيطرة قوى العولمة ويبين كيف يجب التصدي لهذه القوى والقضاء عليها.

13. **ما بعد الجهاد: أمريكا والبحث عن ديمقراطية إسلامية**. تأليف نوح فلدمان وترجمة الناشر، عمان: مركز جنين للدراسات الاستراتيجية، 2003.

المؤلف أستاذ القانون في جامعة نيويورك، ومستشار كتابة الدستور العراقي الجديد. تناول الكتاب التحولات نحو الديمقراطية في العالمين العربي والإسلامي، وموقف الولايات المتحدة منها، وحاول الإجابة على إمكانية الجمع بين الإسلام والديمقراطية، وهو يرى أن نظاماً إسلامياً ديمقراطياً يمكن تطبيقه، وأن على الولايات المتحدة والغرب العمل على تحقيقه وعدم مقاومته، وتجاوز عقدة الخوف من أن الديمقراطية على غير المقاس الأمريكي، تمثل خطراً على مصالح الولايات المتحدة، ويحذر من استمرار الدعم الأمريكي لأنظمة فقدت الثقة بشعو ا.

14. **محنة أمة**. د. مصطفى الفقي. القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003م، عدد الصفحات: 450 ص.

الكاتب دبلوماسي مصري سابق وعضو حالي بمجلس الشعب، ويمثل الاتجاه القومي. والكتاب رؤية خاصة في الفكر السياسي ونظم الحكم والعلاقات الدولية، في محاولة للجمع بين الأطر النظرية ومتابعة الأحداث الجارية. ويشير إلى أن التخلف في العالم الإسلامي والعربي أمر يتعلق بثروته ونموذجه الثقافي. ويوضح الحجم الحقيقي للأحداث وردها إلى جذورها، يري أن الأمل لا يزال موجوداً في مصر التي قادت

حركة التنوير في القرن التاسع عشر، وقادت حركة التحرير في القرن العشرين، فهي قادرة أيضاً على أن تقود حركة الإصلاح في القرن الحادي والعشرين.

15. **دفاع عن الإنسان دراسات نظرية وتطبيقية** في **النماذج المركبة**. د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003م، 367 ص.

يبحث الكتاب في الإشكالية المنهجية، المتمثلة بضرورة استخدام النماذج المركبة لتفسير الظواهر الإنسانية والابتعاد عن النماذج الاختزالية، فالنموذج التحليلي المركب متعدد الأبعاد والمستويات يمكنه الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة موضع الدراسة. ويتضمن الكتاب تعريفاً بالنماذج المعرفية وعلاقة الإدراك بالواقع ومقارنة بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة. ويحاول الكتاب تطبيق المنهج التفسيري من خلال نماذج مركبة على ظواهر حضارية مختلفة ومتنوعة مثل الماسونية والرأسمالية ومعاداة السامية والإبادة النازية ليهود أوربا.

16. في **الخطاب والمصطلح الصهيوني دراسة نظرية وتطبيقية**. د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003م، عدد الصفحات: 283 ص.

الكتاب محاولة للتأكيد على قضية المصطلحات أو تسمية الظواهر والأشياء، عن طريق تقديم خطوط نظرية منهجية عريضة وبعض التطبيقات. يرى الكاتب أن المصطلحات تحتوي مفاهيم، قد تكون متحيزة ضدنا إذا نشأت في بيئة معادية، ومخالفة في رؤيتها للواقع، وناتجة عن موروث ثقافي وفكري مخالف، الأمر الذي يغيب واقعنا ويهدر حقوقنا. فحينما يشير الصهاينة إلى (فلسطين) باعتبارها (إسرائيل) وإلى (القدس) باعتبارها (أورشليم)، وحينما يتحدثون عن (أمن إسرائيل) أو (حدودها) فإنهم عادة ما يعطون هذه المصطلحات مضموناً متحيزاً ضدنا، بل ومعادياً لنا.

17. **العرب** في **أمريكا: صراع الغربة والاندماج**. إعداد عدد من الباحثين، وتحرير ميخائيل وديع سليمان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م، 506 ص.

محررالكتاب ميخائيل سليمان، أستاذ العلوم السياسية في جامعة ولاية كانساس، وشارك في إعداده واحد وعشرين باحثاً وباحثة من العرب والأجانب، حيث

استهدفوا من خلال عشرين فصلاً إلقاء نظرة متعددة الجوانب إلى العرب- الأمريكيين في كل من الولايات المتحدة وكندا، وعرض للتحديات المختلفة في ا الات الاجتماعية والسياسية، والعراقيل الرئيسية التي حالت دون اندماج العرب- الأمريكيين تماماً في ا تمع الأمريكي في الماضي، والتي لازالوا يواجهو ا في مطلع القرن الحادي والعشرين.

18. *Le Choc de l'Islam : XVIIIe-XXIe siècle*. Marc Ferro. Paris: Odile Jacob, 2003, 247 pp.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه: **صدام الإسلام. القرن 18 –21.** والكاتب مؤرخ، وأستاذ جامعي فرنسي، يطرح الكتاب موضوع العلاقات بين الإسلام والغرب منذ القرن الثامن عشر. ينتقد المؤلف النظرة الأحادية للتاريخ المهيمنة على الخطاب التاريخي الغربي. وتحدث بعد ذلك عن الأزمات السياسية التي طرأت على العالم والتي لها صلة مباشرة بمستقبل العلاقات بين الإسلام والغرب. وأشار إلى تطور العالم الإسلامي وتراوحه بين مشاريع متعددة تمثلت في الحركات الإصلاحية الدينية، والاشتراكية والقومية انتهاء بالثورية والعنف. وتساءل عن نتاج موجة التغريب ومدى نجاح الحداثة أو فشلها في العالم الإسلامي. والكاتب يستعين بالتاريخ ليشرح أزمات الحاضر ويستشرف المستقبل الذي ينبئ بكثير من التحديات.

19. *Antisémitisme: L'intolérable Chantage. Israél-palestine, une affaire française*? Etienne Balibar et al. Paris : La Découverte, 2003, 144 p.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه: **معاداة السامية: الابتزاز غير المحتمل. هل الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي قضية فرنسية؟** من تأليف مجموعة من الباحثين الفرنسيين، يبين أن قضية الصراع بين العرب وإسرائيل لدى الرأي العام الفرنسي أخذت تنحو منحى جديداً لأول مرة إلى جانب الفلسطينيين. وذلك نتيجة لرد الفعل لمواقف السلطات الإسرائيلية الوحشية من جهة، وتصريحات بعض اليهود في فرنسا التي تتجاوز كل معقول من جهة أخرى، وملاحقة المنظمات اليهودية اليمينية للعديد من الصحافيين والمثقفين بحجة معاداة السامية وتأكيدهم لحقهم لنقد سياسة إسرائيل.

20. *Les penseurs libres dans l'Islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants***.** Dominique Urvoy. Flammarion, 2003, 261 pp.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه: **المفكرون الأحرار** في **العصر الإسلامي القديم.** والكاتب أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة تولوز الفرنسية. وقد سبق للمؤلف أن أصدر كتابا عام 2001 عن الفيلسوف المسلم ابن رشد. وهذا الكتاب مواصلة لمشروعه عن دراسة الفكر التحرري في التراث الإسلامي. وهو ينطلق من إشكالية علاقة الدين بالنقد والاجتهاد فالصورة النمطية السائدة الآن في الغرب هو تجمد الفكر الإسلامي في عصوره الأولى، وهيمنة الأصولية والحرفية والجمود في حقل الفقه والشريعة والعقيدة. ويبين الكاتب من خلال مجموعة نماذج من العلماء المسلمين كابن الوراق وابن إسحاق وابن كمونة عن تفتح الإسلام والفكر الإسلامي للقضايا الحساسة والجديدة المطروحة في عصورهم. وتبقى هذه النماذج المختارة من المفكرين في حاجة إلى النظر والمراجعة.

21. *Tensions and Transitions in the Muslim World.* Loay Safi, New York: University Press of America, 2004, 230 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **توترات وتحولات** في **العالم الإسلامي.** يركز الكتاب على فكرة الإصلاح الإسلامي في الشرق الإوسط ودرجة التزامها بتطوير ا تمع التعددي والمشاركة السياسية، وتمثل هذه الفكرة الأرضية المشتركة والتآلف الأخلاقي بين القوى القومية- العلمانية من جهة والقوى الإسلامية وما ينتاب هذه القوى من توترات تؤثر في طبيعة التحولات الجارية في الشرق الأوسط. فالرؤى المتنافسة بين الطرفين هي التي تقود الجدل الفكري والتحول المستمر في المواقف نحو الوسطية. ويتكون الكتاب من أربعة أقسام: التحول الديمقراطي والدولة الإسلامية؛ الرؤى المتنافسة في الإصلاح؛ الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان؛ الإسلام في النظام الدولي.

22. *Globalization of the Other Underdevelopment: Third World Cultural Identities.* By Mahmoud Thawadi. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2002, 161 pp.

الكتب بالإنجليزية وعنوانه بالعربية: **عولمة التخلف الآخر: الهوية الثقافية للبلدان المتخلفة.** والمؤلف أستاذ علم الاجتماع بجامعة تونس الآولى. يتحدث الكتاب عن

التخلف الثقافي واللغوي والنفسي، الذي هو أشد خطورة من التخلف الاقتصادي والتكنولوجي. ويركز الكتاب على الدول الأفريقية والدول العربية منها على وجه الخصوص، حيث يعطي الأمثلة التفصيلية على وجوه التخلف وأسبابه وفرص علاجه.

23. *The Future of Political Islam*. Graham E. Fuller. New York: Palgrave MacMillan, 2003, 227 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **"مستقبل الإسلام السياسي"** ومؤلفه غراهام فولر- المسؤول السابق في الوكالة المركزية الاستخبارات الأمريكية. يلاحظ فيه أن مقولة معاداة الإسلام والمسلمين للغرب سهلة الترويج، لكنها مقولة خاطئة. ويحلّل موقف الحركات الإسلامية من الحكومات العربية بأنه موقف ناجم عن اضطهاد وتعسف الأنظمة الديكتاتورية لشعو ا، بدعوى أن الإسلام يكون حاجزاً أمام تطبيقها لحكم ديمقراطي. ويقول فولر أن أنصار الإسلام السياسي الليبرالي ينادون بتحقيق العدل، وحقوق الإنسان، والديمقراطية، والتسامح. ويدعو المؤلف صناع القرار في واشنطن إلى التفكير بجدية في إشراك الحركات الإسلامية في أنظمة الحكم، وعدم استبعادها كبدائل للحكم، متنبئاً بمستقبلها المشرق والمسالم.

24. *Arab Human Development Report: Building the Knowledge Society in the Arab Countries*. New York: United Nations, 2003, 202 pp.

تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003 من تأليف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي. وهو التقرير الثاني في سلسلة التنمية الإنسانية العربية. فتقرير 2002 بين أن النقص الجدي والواضح في استملاك المعرفة واستيعا ا واستعمالها هو أحد النقائص الثلاثة التي تعرقل التطوير الإنساني في العالم العربي. وقد جاء تقرير 2003 برؤية مستقبلية تدعو إلى تمكين ا تمعات العربية من التغلب على العجز المعرفي السائد وذلك بتحرير الثقافة والمعرفة الثقافية ورفع شأ ا من خلال الحكم الصالح والإبداع الاقتصادي والاجتماعي.

25. *Martyrs: Innocence, Vengeance, and Despair in the Middle East*. Joyce M. Davis. New York: Palgrave Macmillan, 2003, 224 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه "**شهداء: براءة، وانتقام، ويأس** في **الشرق الأوسط**" درست المؤلفة جويس ديفس ظاهرة العمليات الانتحارية التي يقوم ا شبان وشابات مسلمون لقتل العدو والفوز بالجنة. وكرست جهدها لكشف الأسباب والدوافع التي تملأ المرء بالحقد والتعصب إلى درجة التضحية بروحه في سبيل زرع الرعب في مجتمع العدو. والكتاب محاولة من المؤلفة لمساعدة أميركا في فهم الظاهرة "الاستشهادية" حتى تتمكن من رسم استراتيجية أفضل لمنع هذه العمليات من أن تتكرر في المستقبل. تقول المؤلفة إ ا اعتمدت في بحثها على المقابلات الشخصية مع عائلات الشهداء الفلسطينيين ومع مدربي منفذي هذه العمليات.

26. *Onward Muslim Soldiers: How Jihad Still Threatens America and the West*. Robert Spencer, Washington, D.C.: Regnery Pub., Inc., 2003, 352 pp.

عنوان الكتاب بالعربية: **زحف الجنود المسلمين: كيف يستمر الجهاد** في **ديد أمريكا** والغرب. والمؤلف روبرت سبنسر متخصص في دراسة الإسلام والكتابة عنه منذ أكثر من عشرين سنة، وعضو في إدارة المنتدى المسيحي الإسلامي في أمريكا. يشير إلى أن ا موعات الجهادية قد أنشأت لها مواقع أقدام في أمريكا وأصبحت تمثل ديداً حقيقياً في أوروبا، ويؤكد أن صدام الحضارات أمر واقع حالياً؛ ثم يحذر من خطورة التحالف القائم بين اليسار الأمريكي والإسلام، ويزعم أن مفهوم الجهاد هو الذي يمنع إقامة سلام مع إسرائيل. ويصف كيف أن التسامح الإسلامي هو مجرد خرافة سواءً في التاريخ أو في الحاضر، كما يصف كيف يمكن للغرب مواجهة الإرهاب الإسلامي قبل فوات الأوان.

27. *Preachers of Hate: Islam and the War on America.* Kenneth R. Timmerman, New York: Crown Forum, 2003, 370 pp.

عنوان الكتاب: **دعاة الكراهية: الإسلام والحرب على أمريكا**، المؤلف مراسل صحفي تخصص في قضايا الإسلام والشرق الأوسط. ألف عدداً من الكتب التي تشير إلى خطورة العرب والإسلام. ويزعم أن الإسلام وكراهية السامية يوحدان العالم

الإسلامي ضد إسرائيل وأمريكا والغرب. ويؤكد أن كل حرب أو كراهية ضد اليهود هي أيضاً حرب وكراهية لأمريكا، ويدعو إلى تجاهل التفسيرات المختلفة لهذه الكراهية بأ ا اختلافات ثقافية وأ ا ناتجة عن الاستعباد واليأس لأننا نواجه قتلة محترفين، ولا نملك أن نضيع لحظة واحدة.

28. *Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life.* Theda Skocpol. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2003, 384 pp.

الكتاب باللغة الإنجليزية وعنوانه: **الديمقراطية المتناقصة** في **الحياة المدنية الأمريكية: من المبادرة الفردية إلى الإدارة المتخصصة**". المؤلفة ثيدا سكوكبول. وفي الكتاب شرح لتطور مؤسسات ا تمع المدني وبيان لسبب انخفاض نسبة مشاركة الشعب الأمريكي في إدارة شؤونه العامة حاليا، وظهور العديد من مجموعات الضغط التي تعمل بصورة مهنية متخصصة لتحقيق مصالح لقطاعات مختلفة؛ وتقوم بذلك نيابة عن الشعب الذي بدأ يجد لنفسه فرصاً أقل للنشاط في مجال القضايا العامة. وترى المؤلفة ضرورة إعادة بناء روح المبادرة والعمل المنظم عن طريق منظمات ذات فروع محلية يجتمع فيها الناس، ويستفاد أيضاً من خبرات مجموعات الضغط وأساليبها في الاتصال الالكتروني.

29. *The Cheating Culture: Why More Americans are doing Wrong to Get Ahead*, Orlando, FL: David Callahan, 2004, 353 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **ثقافة الغش: لماذا يرتكب الأمريكيون الأخطاء من أجل التفوق**، المؤلف كاتب وباحث ومؤسس مركز ديموس للسياسات العامة. يرى المؤلف أن صور الغش آخذة في الازدياد في ا تمع الأمريكي، وبعض هذه الصور مخالفة للقانون وبعضها يتم بصورة قانونية. ويقوم بالغش من يعتبرون أنفسهم شخصيات مهمة في ا تمع. ويتم الغش في مجال الضرائب وفي عيادات الأطباء، وللتغرير بالمستثمرين، ويتم في شركات التأمين، وفي الصفوف المدرسية. يفسر المؤلف هذه الظاهرة بالمناخ الاقتصادي الشره والمنافسة الاقتصادية غير المسبوقة، ويؤكد أن أمريكا أمة من الغشاشين، وأن الا يار الأخلاقي للمجتمع أمر يهدد با يار الاقتصاد كله.

30. *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance*. Noam Chomsky, New York: Metropolitan Books, 2003, 278 pp.

الكتاب الإنجليزية وعنوانه: **الهيمنة أم البقاء: المسعى الأمريكي للسيطرة على العالم**. المؤلف نعوم شومسكي أحد أبرز نشطاء الفكر والمعارضين لسياسات الهيمنة الأمريكية على العالم. يوثق المؤلف السياسات الأمريكية التي تستهدف الهيمنة الكاملة على العالم خلال الثلاثين سنة الماضية بأي ثمن وتقود إلى مغامرات دد مستقبل الجنس البشري. لكن الكتاب يركز على السياسات الأمريكية خلال السنتين الأخيرتين، وهي السياسات التي عوقت جهود الأمم المتحدة في الحد من انتشار أسلحة الدمار الشامل وعسكرة الفضاء وإقرار القانون الدولي واحترام المواثيق الاقتصادية ومنع اللجوء إلى الحرب الاستباقية.

31. *Perfectly Legal: The Covert Campaign to Rig our Tax System to Benefit the Super Rich and Cheat Everybody Else.* David Cay Johnston, New York: Portfolio, 2003, 338pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **قانوني تماماً: الحملة الخفية لاستغلال نظام الضرائب الأمريكي لفائدة الأثرياء جداً وخداع بقية الناس.** المؤلف باحث ومحقق يكتب لجريدة نيويورك تايمز وحاصل على جائزة بوليتزر لعام 2001. وقد شغل المؤلف نفسه لمدة تسع سنين في تعقب قضايا الضرائب والتحقيق فيها، ليتوصل إلى أن ا تمع الأمريكي يعيش مأساة خطيرة تتوسع فيها الهوة بين واحد في المائة من الأغنياء جداً وبقية المواطنين في ا تمع. ويتخصص الكتاب في الكشف عن أحد أسباب هذه المأساة المتمثلة في الفساد الكامن في نظام الضرائب الذي يتم استغلاله من قبل الجمهوريين والديمقراطيين خلال العقود الثلاثة الأخيرة لإشباع م من يحصلون على الملايين كل عام، الأمر الذي حول الحلم الأمريكي إلى مجرد كذبة.

32. *The Serenity Prayer: Faith and Politics in Times of Peace and War*. Elisabeth Sifton. New York: W. W. Norton, 203, 288 pp.

عنوان الكتاب "**دعاء الصفاء: الدين والسياسة** في **فترة الحرب والسلم**"، والمؤلفة إليزابيت سفتن هي ابنة اللاهوتي البروتستنتي الشهير رينهولد نايبوهر، مؤلف دعاء الصفاء: "يا رب، أنعم علينا بالصفاء حتى نتقبل ما لا يمكن تغييره، وبالشجاعة

لنغير ما لا يمكن قبوله، وبالحكمة لنميز بينهما". فمن خلال ذكريا ا مع والدها، وقراءة كتبه ورسائله وخطبه تطرقت إلى الظروف التي أحاطت به أيام الحرب والإحباط الذي ساوره لرفض رجال الدين مشاركته في مواجهة أخطار النازية والسياسات الشمولية، ولمشاركة الكنائس الألمانية للسياسات النازية.

33. *A People Adrift: The Crisis of the Roman Catholic Church in America*. Peter Steinfels. New York: Simon & Shuster, 2003, 416 pp.

عنوان الكتاب "**شعب بلا هدف: أزمة الكنيسة الكاثوليكية** في **أمريكا**" ناقش فيه المؤلف الدور الهام الذي كانت تلعبه الكنيسة في حياة الكاثوليكيين الأمريكيين، والوزن الذي كانت تتمتع به من حيث صنع القرار فيما يخص فرص العمل، والزواج، وتربية الأطفال، والتعليم...الخ؛ ويلاحظ المؤلف أن أحوال الكنيسة حالياً قد تدهورت، وأن زعماءها يختلفون فيما بينهم حول قضايا عديدة مثل استعمال حبوب منع الحمل وحق الإجهاض، وتعيين قسيسات في الكنائس. ويرى المؤلف أن هذا التدهور انعكس على فاعلية الجالية الكاثوليكية وتطبيقها لتعاليم الكنيسة، رغم أ ا لا تزال تذهب إليها.

34. *A Poverty of Reason: Sustainable Development and Economic Growth*. Wilfred Beckerman. Oakland: Independent Institute, 2002, 130 pp.

"**فقر العقل: قضايا التنمية والنمو الاقتصادي**" من تأليف البروفيسور ولفرد بكرمان/ أستاذ الاقتصاد بجامعة اكسفورد. يرى أن كثيراً من تحذيرات علماء البيئة لا أساس لها، ونادى بمراجعة السياسات الحالية للتنمية المستدامة في ضوء تأثيرها على سكان المعمورة مثل ارتفاع نسبة الفقر وتدهور البيئة في الدول النامية. وألحّ على صانعي القرار أن يعيدوا تقييم هذه البرامج التي دد ازدهار أجيال الحاضر والمستقبل وحريتها.

35. *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Mohmoud Ayoub. Oxford, UK: OneWorld, 2003, 179 pp.

عنوان الكتاب بالعربية "**أزمة التاريخ الإسلامي: الدين والسياسة** في **الإسلام المبكر**". والمؤلف هو أستاذ الدراسات الإسلامية والأديان المقارنة في جامعة تمبل،

بنسلفانيا. ويستعرض الكتاب الأحداث السياسية الرئيسية في السنوات الثلاثين الأولى من تاريخ الإسلام، وما رافقها من اجتهادات واختلافات فقهية وكلامية حول موضوع الحكم والخلافة، وما نتج عنها في القرون التالية من تكريس الخلاف بين السنة والشيعة. والكتاب جزء من دراسة معمقة سوف يصدرها المؤلف عن الإمام جعفر الصادق.

36. *Western Muslims and the Future of Islam*. Tariq Ramadan, New York: Oxford University Press, 2004, 272 pp.

عنوان الكتاب بالعربية "**المسلمون الغربيون ومستقبل الإسلام**". والمؤلف هو أستاذ الفلسفة في جامعة جنيف. يهدف الكتاب إلى تحقيق مزيد من الطموح الذي عبر عنه المؤلف في كتابه السابق "أن تكون مسلماً أوروبياً" وذلك بإيجاد إسلام غربي مستقل عن ثقافات البلدان الإسلامية ومتجذر في الوقائع الثقافية للغرب. ويرى أن هذه المهمة تقتضي قراءة القرآن والسنة في سياق الوجود الإسلامي في الغرب وملاحظة عالمية الرسالة الإسلامية وتفعيل الأساليب المتاحة لنا في الزمان والمكان. ويعتقد المؤلف أن هذه القراءة هي في حقيقتها أصيلة في تاريخ الإسلام رغم أ ا تبدو تحولاً جذرياً.

37. *Lies of George W. Bush: Mastering the Politics of Deception*. David Corn. Crown Publishing Group. Sept. 2003. 352 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **أكاذيب جورج دبليو بوش: اتقان سياسة الخداع**. مؤلف هذا الكتاب محرر مجلة الوطن في واشنطن. وهو يوضح في هذا الكتاب الخدع الدفينة في رئاسة بوش، مفصلاً بالبراهين المرات العديدة التي خدعت فيها إدارة بوش الجمهور الأمريكي عمداً من أجل أن تعزز مصالحها الخاصة. ويوضح المؤلف كيف أن بوش استطاع أن يفلت بكل هذه الخدع، ويستطلع المؤلف العواقب الخطيرة التي يمكن أن تترتب عليها هذه الأكاذيب.

38. *Fraud: The Strategy Behind the Bush Lies and Why the Media Didn't Tell You*. Paul Waldman. Sourcebooks Inc., Jan. 2004, 336 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الاحتيال: الاستراتيجية وراء أكاذيب بوش ولماذا أخفاها الإعلام.** الكاتب محلل سياسي وإعلامي وهو يكشف الحقيقة وراء صعود جورج دبليو بوش. والكتاب ليس مجرد سرد لسلسلة الأكاذيب وعدم الكفاءة، بل هو عبارة عن قصة تروي كيف استطاعت السياسة الذكية أن تمضي في لعبة الخداع وسياسة الأكاذيب حتى يومنا، هذا للحصول على أعلى وظيفة في العالم الحر. وتكمن قوة الاحتيال في مقدرة إدارة بوش على السيطرة على الإعلام ومن ثم تجنبها انفضاح أمرها واكتشاف الناس للحقيقة.

39. *The Looting of Social Security: How the Government is Draining America's Retirement Account.* Allen W. Smith. Carroll & Graf Publishers, Inc., November 2003, 233pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **ب الضمان الاجتماعي: كيف تستنـزف الحكومة رصيد الضمان الاجتماعي الأمريكي.** المؤلف أستاذ في الاقتصاد، ويقدم في هذا الكتاب نبذة مختصرة عن تاريخ الضمان الاجتماعي منذ نشأته في عام 1935 وحتى الوقت الحالي. ويوضح كيف أن الحكومة تخلت عن عهدها -بعدم انتهاك رصيد الضمان الاجتماعي- مرة تلو الأخرى، وكيف ب الرئيس بوش هذا الرصيد باستخدام ضرائب الضمان الاجتماعي -التي يدفعها الشعب الأمريكي الكادح- لتغطي العجز الناتج عن مجموعة من التسهيلات الضريبية التي يستفيد منها الأغنياء.

40. *Junk Politics.* Benjamin De Mott. Thunder's Mouth Press, December 2003, 304 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **السياسة الرخيصة.** المؤلف بنجامين ديموت، أستاذ في كلية أمهرست الأمريكية. وهو يوضح في كتابه أن خطبة جورج بوش الافتتاحية اتبعت نفس الاتجاه الذي اتبعه السياسيون الأمريكيون منذ عقد من الزمن بالتأكيد على الكياسة، والعطف، والشخصية للتأثير على مشاعر الناخبين الأمريكيين، وتشتيت الانتباه لمعالجة القضايا الأمريكية والبحث عن حلول لها. فكل هذا يدل على سياسة اللاسياسة أو السياسة الرخيصة. ويؤكد المؤلف وجود ما يسمية "المحنة الوطنية

الأمريكية" وسببها عدم وجود الشخصية، والكياسة، والإحساس وليس الظلم أو عدم العدالة.

41. *Had Enough? A Handbook for Fighting Back.* James Carville. Simon & Schuster Adult Publishing Group, December 2003, 306 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **لا نحتمل المزيد! دليل عمل للنضال.** المؤلف، المستشار السياسي الذي أدار حملة بيل كلينتون الرئاسية الناجحة، يهاجم إدارة بوش وسياسا ا الضارة بالاقتصاد والتعليم والشئون الخارجية، ويعرض خطط معاكسة لإعادة الدولة إلى مسارها. وهو يحاول أن يوضح الضرر الذي خلفه الحزب الجمهوري ووضع حلول بناءة لتساعد الديمقراطيين للوقوف على أرجلهم مرة أخرى.

42. *The Bubble of American Supremacy: Correcting the Misuse of American Power.* George Soros. Public Affairs, December 2003, 224pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **وهم التفوق الأمريكي: تقويم سوء استخدام القوة الأمريكية.** جورج سوروس، مؤلف هذا الكتاب، مضارب مالي عالمي نجا من الاحتلال النازي لبودابيست واستقر في الولايات المتحدة عام 1956. سوروس ينتقد إدارة بوش وسياسا ا الخارجية وحر ا على الإرهاب. في النصف الثاني للكتاب يقترح المؤلف مذهب بديل يشتمل على زيادة المساعدات الأجنبية وقوانين تجارة دولية أفضل، ويؤكد على أن الحرب يجب أن تكون آخر وسيلة.

43. Taking Back Islam: American Muslims Reclaim Their Faith. Michael Wolfe (ed.), Rodale Inc., 2002, 240 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **استرداد الإسلام: المسلمين الأمريكان يستردون عقيد م.** الكتاب مجموعة من المقالات كتبها علماء مسلمون من الغرب -أكثرهم مسلمين أمريكان- يعتقدون أن قوة الإسلام يمكنها أن تجعل العالم أكثر جمالاً وعدلاً. هؤلاء العلماء يكرسون جهودهم للإسلام، وفي نفس الوقت يحاولون تخليص سمعة الإسلام من ارتباطه بالعنف والإرهاب والتفرقة.

44. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terro*. Bernard Lewis, London: Weidenfeld & Nicloson, 2003, 144 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **أزمة الإسلام: الجهاد والعنف**. المؤلف هو المستشرق البريطاني الأمريكي برنارد لويس، وله العديد من المؤلفات عن الإسلام التي ترجمت إلى أكثر من عشرين لغة. يبحث المؤلف الجذور التاريخية للتطرف في العالم الإسلامي، ويركز على الأحداث الرئيسة في القرن العشرين والتي لا تزال تطرح تحديات عنيفة ومنها: إنشاء دولة إسرائيل، الحرب الباردة، الثورة الإيرانية، هزيمة السوفييت في أفغانستان، حرب الخليج وأحداث 11 سبتمبر. ويحاول المؤلف تفسير سبب رفض العالم الإسلامي للحداثة والاستعاضة عنها بالرجوع إلى الماضي المقدس.

45. *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. Bernard Lewis. Harper Collins Publisher, Jan. 2003, 186 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: "**أين الخطأ؟ الصدام** بين **الإسلام والحداثة** في **الشرق الأوسط**". المؤلف هو المستشرق المعروف برنارد لويس صاحب المؤلفات العديدة عن الإسلام ولا يزال يعمل في التدريس بجامعة برنستون الأمريكية. كتابه يدور حول المعالجة التاريخية للصراع بين العالم الإسلامي والغربي في فهم العلاقة الحاضرة. ويعتقد لويس أن المسلمين بدأوا بطرح سؤال "أين الخطأ؟" حين أدركوا تفوق الغرب عليهم. ويعتقد الكاتب أن على المسلمين أن يطرحوا إحساسهم بالظلم ليتفوقوا ويزدهروا ويسووا خلافا م وتتكاتف طاقا م ومواهبهم ومواردهم لتحقيق أهداف ضوية مشتركة. والاختيار بأيديهم.

46. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. AbdulAziz Sachedina. New York: Oxford University Press, 2001, 175 pp.

عنوان الكتاب "**الجذور الإسلامية للتعددية الديمقراطية**". المؤلف أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة فيرجينيا وعضو مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية. يدعو المؤلف إلى إعادة فتح الأبواب للفهم والتفسير الديني وفحص التفسيرات المتأثرة بالسياسة واستبدال النظم القديمة وصياغة معتقدات جديدة تستجيب لتحديات السياق الاجتماعي المعاصر، مع الاحتفاظ دائماً بالقرآن الكريم

مقياساً لكل شيء. وبين المؤلف كيف أن الشريعة الإسلامية كانت انعكاساً للتأثيرات السياسية والاجتماعية يتناقض مع روح القرآن ونصه، وبخاصة عند تحليل موقف المسلمين من قضايا التعددية، وا تمع المدني والحرب والسلام، والعنف والفداء وموقع غير المسلمين والحدود الجنائية.

ورشة عمل إقليمية حول التجديد التربوي

الإسماعيليه - جمهورية مصر العربية: 2- 5 ديسمبر 2003م

خالد عبد المنعم*

بالتعاون بين المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكلية التربية/جامعة قناة السويس، عقدت ورشة عمل إقليمية حول التجديد التربوي في رحاب جامعة قناة السويس بالإسماعيلية. وشارك فيها عدد من أساتذة الجامعات والخبراء في التخطيط والتطوير التربوي، إضافة إلى مندوبين من ثلاث عشرة دولة عربية. وتضمن برنامج الورشة -إضافة إلى الجلسة الافتتاحية والجلسة الختامية- ثماني جلسات عمل ومحاضرة عامة ومائدة مستديرة.

وقد بدأت أعمال الورشة بجلسة افتتاحية تضمنت الترحيب بالمشاركين والتعريف بالمؤسسات المنظمة للورشة، وبيان الأهداف المنشودة من تنظيمها. وقد تحدث في الجلسة الافتتاحية كل من: رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيس جامعة قناة السويس، وممثل المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، والمستشار التربوي لمركز الدراسات المعرفية، وعميد كلية التربية جامعة قناة السويس، وممثل اللجنة الوطنية للإيسيسكو بجمهورية مصر العربية.

فكرة الورشة وأهدافها

يعدّ ميدان التربية في كل مجتمع وسيلته للتغيير والتجديد والحضور في واقع العالم والحضارة الإنسانية، ومع ذلك فإن فلسفات التطوير والتحديث والتجديد في العمل التربوي في النصف الثاني من القرن العشرين قد اختلطت فيها دعوات متناقضة. وقد شارك في هذا الجدل حول مفاهيم التجديد وفلسفاته رجال الفكر والقادة السياسيون

---

* المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية في القاهرة. epistem@hotmail.com

والتربويون وأبناء ا تمع عامة. وفى مجتمعاتنا العربية والإسلامية، تتفاقم المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ولا نجد أن جهود الإصلاح التربوي تقود إلى أية نتائج إيجابية؛ الأمر الذي يتطلب دراسة الواقع التربوي العربي الإسلامي ومعيقات الإصلاح والتجديد فيه.

وقد استهدفت الورشة البحث في إشكالية التجديد والإبداع في الفكر الإنساني عموماً، وبخاصة في مجال التربية، ودراسة هذه الإشكالية في الفكر الإسلامي وتاريخ المحاولات والجهود التجديدية والعناصر الثقافية والاجتماعية التي تشجع عليه أو تعيقه، إضافة إلى فرص التجديد التربوي في الإطار الإسلامي والوسائل والأساليب المتاحة والمعوقات الثقافية والاجتماعية والإدارية والاقتصادية وكيفية مواجهتها. وأمّلت الورشة أن تكون فرصةً لتبادل الخبرات بين العاملين في مجال التجديد التربوي في الدول المشاركة، وفرصة لتطوير مقترحات محددة حول ضرورات التجديد التربوي ونماذجه ووسائله.

ثانياً: البحوث العلمية

استعرض أ. حسن الحموي، في ورقته "التجديد والنظام التربوي في البلاد العربية"، خبرة الدول العربية في الإصلاح في مجال التربية والتعليم. وأشار إلى برنامج التجديد التربوي الذي أنشأته الدول العربية عام 1979، دف تعزيز وحفز الجهود التعاونية للمؤسسات المهتمة بالتجديد التربوي في هذه الدول، ومع ذلك فإنّ هناك قصوراً شديداً في فاعلية العملية التعليمية في الوطن العربي، مما يستدعي تطوير أساليب أكثر فاعلية في العمل التربوي.

وقدّم د. فتحي ملكاوي بحثاً بعنوان "ثقافة التجديد التربوي" أكّد فيه على أن ثقافة التجديد التربوي تتعلق بخصائص العاملين في المؤسسة التربوية وبطبيعة العلاقات السائدة فيها ونظم إدار ا، وبيّن أنّ التجديد سعي متواصل وليس مجرد مرحلة عابرة، لذلك فمن الضروري أن تسود بيئة المؤسسة ثقافة خاصة تمتلك القدرة على حفز العاملين على البقاء في حالة طوارئ لإبداع الجديد من الأفكار وتوفير المتطلبات اللازمة لتوضعها موضع التنفيذ العملي للتجديد في الرؤية والبرامج والمنجزات.

وبّين د. محمود قمبر في ورقته "تقييم ونقد وممارسات التجديد في الفكر التربوي العالمي" المصادر الكبرى التي أثرت في التجديد التربوي فكراً وممارسة عبر التاريخ، ووضح موقع التجديد واستراتيجياته في علم التربية، وأشار إلى عوامل الممانعة التي تعيق التجديد في المؤسسات التربوية. وأكدّ أهمية أن يكون علم التجديد في التربية ضمن المقررات الدراسية في كليات التربية، وضرورة نشر ثقافة التجديد في كل الوسط التعليمي، وتحجيم سياسة النقل والتقليد، ووجود سلطات إدارية فاعلة في عملية التجديد التربوي.

وتحدث د. سيف الإسلام علي مطر في ورقته "سياسات التقليد في مجال التجديد التربوي وعوامل إخفاقه"، عن سبب فشل معظم جهود التجديد في العالم العربي، مبيناً أن هذه الجهود كانت تفتقر إلى فقه التجديد، وتضطرب في فهم طبيعته، وتنتزع تجاربه من سياقا ا الثقافية والاجتماعية، وتتصف بالاستعجال، وغياب التخطيط، والنظرة الجزئية، وغموض الأهداف، والاهتمام بالشكل دون المضمون، وغياب المساءلة الاجتماعية ومشاركة المعنيين، وغير ذلك من عوامل الإخفاق. وخلص الباحث إلى القول بأن التجديد أمر لا بد منه، ولكن لا ينبغي أن ننتظر حتى يفرض علينا تحت ضغط المصالح والتفاعلات الإقليمية والدولية.

وفي ورقتهما المشتركة "التجديد التربوي في برامج إعداد معلمي التربية الإسلامية" استعرض كل من د. فتحي ملكاوي، ود. ماجد الجلاد، خصوصيات معلم مادة التربية الإسلامية في المدارس، وما تتطلبه هذه الخصوصيات في برامج إعداد المعلمين، مع التنبيه إلى مستجدات التعليم الديني على الساحة العالمية والفرص التي تتيحها هذه المستجدات. وأوضح الجزء الميداني من الدراسة الثغرات التي يشعر معلمو التربية الإسلامية بوجودها في برامج إعداد المعلمين، ومن ثم حاجة هذه البرامج إلى التجديد.

ولاحظ د. محمود عابدين في بحثه الموسوم بـ"تفعيل وظيفة المدرسة في التجديد التربوي"، أن الشكوى من كثرة مشاكل التعليم وفشله في تحقيق أهداف التطوير والتجديد ظاهرة عامة حتى في الولايات المتحدة الأمريكية، وأن السبب في ذلك هو ضعف دور المدرسة في التخطيط للتجديد وتنفيذه. وتضمن البحث دراسة ميدانية في

البيئة المصرية حول الصعوبات التي تعيق نجاح التجديد على مستوى المدرسة، وعلاقة هذه الصعوبات ببعض المتغيرات.

وقد عرض د. محمود صبري الحوت في ورقته حول "فنيات التخطيط الإجرائي للتجديد التربوي" عدداً من الأساليب والإجراءات الفنية المستخدمة في التخطيط للتجديد التربوي ومتطلبات نجاح هذه الإجراءات في تحقيق أهداف التجديد. وركز الباحث على أسلوب دلفي وأسلوب السيناريو بوصفهما آليتين مناسبتين للوصول إلى معرفة جديدة تواجه التحديات التربوية الماثلة.

وتناول د. ضياء الدين زاهر في بحثه المعنون بـ"التكنولوجيا الرقمية وتأثيرها في تجديد النظم التعليمية" بعض أوجه الجدل القائم حول موقع التكنولوجيا في التعليم: بين الأمل والإحباط، وتتبع التطور الذي تم حول إدخال المستجدات التكنولوجية في التعليم بدءاً من عصر الطباعة وانتهاءً بالجامعة الافتراضية، وبين أهمية التكنولوجيا الرقمية، وما تتيحه للمعلم والمتعلم من إمكانيات التحكم في عملية التعلم، فضلاً عن كو ا جسراً نحو المعرفة الجديدة وإغناء العملية التربوية.

وتضمن ملف الورشة ورقتين قدمتا إلى المشاركين دون عرض لعدم تمكن الباحثين من الحضور، وهما ورقة د. عبد الجواد بكر بعنوان: "وربط نظريات وممارسات التجديد التربوي بمبادئ الإسلام ثقافة وحضارة"، وورقة د. عرفة أحمد حسن بعنوان: "تجديد تعليم العلوم الطبيعية من منظور إسلامي."

ثالثاً: المحاضرة العامة

وقد ألقى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان محاضرة عامة بعنوان: "جهود الإصلاح في واقع الأمة وموقع التجديد التربوي فيها." وقال: مع أن جهود الإصلاح في تاريخ الأمة الإسلامية لم تتوقف، فإ ا لم تحل دون تخلف الأمة وتقهقرها وضعفها؛ مما يؤكد أن خللاً ما قد كان يصاحب تاريخ الأمة. وقد شخص المحاضر هذا الخلل في بعدين: الأول هو اختلاط الثقافة الإسلامية القائمة على التوحيد بلوثات غريبة، جاء بعضها من الفلسفة اليونانية القائمة على الخرافة والأساطير، وجاء بعضها الآخر من القبلية

الجاهلية التي استحوذت على السلطة وعزلت العلماء والمفكرين فحصل انفصام في الثقافة والحياة، وقفل باب الاجتهاد وتوقف التجديد. أما البعد الثاني فهو اهمال التربية الوجدانية عند أبناء الأمة في المراحل المبكرة من حيا م. وأكّد المحاضر على أن الإصلاح في واقع الأمة يعتمد على التربية في جانبيها: إصلاح التعليم الجامعي لإعداد الكوادر، وإصلاح الأسرة لتتمكن من القيام بدورها في تربية وجدان الطفل ونفسيته.

رابعاً: تقارير البلدان المشاركة

خصصت الورشة أربع جلسات لعرض تقارير البلدان المشاركة ومناقشتها، حيث تضمنت التجارب المختلفة للتجديد التربوي وكذلك العوائق التي تحد من نجاح العملية التجديدية التربوية في تحقيق الإهداف المنشودة، وكانت هذا التقارير على الوجه الآتي:

1. ورقة أ. خالد حسن النجار/الأردن، بعنوان "تجديدات تربوية في مجال التخطيط التربوي ضمن إطار الرؤية المستقبلية للنظام التربوي في الأردن."
2. ورقة أ. محمد مطيع شخاشيرو/ سوريا، بعنوان "التجديدات التربوية في سوريا."
3. ورقة أ. حسن عبد الغفور حسن/ السودان، بعنوان "دمج التجديدات التربوية في مناهج التعليم العام في السودان."
4. ورقة د. علي عبد ربه السيد خليفة/ فلسطين، بعنوان "المدرسة كوحدة للتطوير التربوي في دولة فلسطين."
5. ورقة أ. لولوه خليفة الخليفة/ البحرين، بعنوان "التجديدات التربوية في مناهج المواد الدراسية وفق المنظور الإسلامي في مملكة البحرين."
6. ورقة د. نجيب عياد/ تونس، بعنوان "المؤسسة التربوية وجدلية الائتلاف والاختلاف: قراءة في التجربة التونسية."

7. ورقة د. موزة ناصر الكعبي/ قطر، بعنوان "محاولات الإصلاح التربوي في دولة قطر." عرضها بالنيابة عنها الأستاذ/ أحمد جمعة الجسيماني.
8. ورقة أ. محمد جعفر الكندري/ الكويت، بعنوان "إعداد المعلم وفق المنظور الإسلامي في دولة الكويت."
9. ورقة د. علي السيد الشخيبي/ مصر، بعنوان "رؤية تجديدية لمستقبل الجامعة في جمهورية مصر العربية."
10. ورقة أ. عيسى طشوعة/ الجزائر، بعنوان "مراحل تطور النظام التربوي في الجزائر."
11. ورقة أ. علي بن جابر بن علي الذهلي/ سلطنة عمان، بعنوان "تطوير التعليم استثمار ذو عائد في سلطنة عمان."
12. ورقة د. عبد الكريم سليمان أبو سلوم/ ليبيا، بعنوان "التصور الجديد للنظام التعليمي في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى."
13. ورقة د. أبو بكر عليوة/ اليمن، بعنوان "تجربة الجمهورية اليمنية في مجال التجديد."

خامساً: المائدة المستديرة "كيفية جعل الثقافة الإسلامية أساساً للتجديد التربوي."

استهدفت المؤسسات المنظمة لهذه الورشة أن تؤكد أهمية تطوير الرؤية الإسلامية لقضايا التجديد التربوي، لذلك أفردت إدارة الورشة جلسة خاصة على شكل مائدة مستديرة لإتاحة ا ال لجميع المشاركين أن يقدموا مداخلا م حول هذا الموضوع بصورة مباشرة ومركزة، وقد أدار الجلسة د. أحمد المهدي عبد الحليم وتحدث فيها كل من د. محمود عابدين، ود. عبد الرحمن النقيب، وأ. حسن الحموي، ثم أعطيت الفرصة لجميع المشاركين لتقديم مداخلا م.

سادساً: توجهات الورشة وتوصياتا:

1. ضرورة اعتبار التجديد في نظم التربية والتعليم في البلدان العربية قضية جدّية وملحّة، والتخلص من أنماط الثقافة السائدة التي تحبذ الركون إلى الواقع والممارسات المألوفة، أو استيراد تجارب التجديد الأجنبية وتقليدها. وهذا يؤكد أهمية إشاعة ثقافة التجديد التربوي لدى الطلبة والمعلمين والوالدين ومستويات الإشراف والتوجيه والإدارة التربوية بكل الوسائل الممكنة.

2. تأكيد الصلة الوثيقة بين الثقافة الإسلامية وثقافة التجديد التربوي، وذلك بتوضيح طبيعة العمل التربوي في الثقافة الإسلامية، من حيث إنّه سعيٌ دائم ومتصل للنمو والزيادة والتجديد من المهد إلى اللحد، ومن حيث التوجّه الدائم إلى الخالق سبحانه بالأداء إلى الحالة الأحسن والأفضل في كل حال.

3. تحجيم سياسة التجديد بالمنشورات والقرارات الوزارية وأن تقوم المدرسة بدورها كقاعدة لكل تجديد، وتوفير البيئة النفسية والتنظيمية في المدرسة وتأهيل كوادرها للقيام ذا الدور، من خلال إطلاق أجواء الحرية وتشجيع المبادرة، والحرص على الاحتفاظ بالموهوبين في المدرسة بوصفها الميدان الحقيقي للفعل التربوي.

4. مناشدة المفكرين والتربويين والإعلاميين لإثارة الوعي بأهمية الثقافة الأسرية والدور التربوي للأبوين في التربية الوجدانية والنفسية للأطفال وبناء أجيال الأمة وضرورة مساعدة الآباء على القيام ذا الدور.

5. إصلاح التعليم الجامعي وفي مقدمته كليات التربية بحيث يصبح قادراً على تمثل خصائص الأمة وإدراك مصادر القوة فيها بروح تجديدية إبداعية قادرة على استغلال مقدرات الأمة وتجنيد طاقا ا الإبداعية.

6. مناشدة التربويين العرب والمسلمين بضرورة الاهتمام بالتعليم في فلسطين، وتقديم الدراسات اللازمة لتجديده باستمرار لمواجهة التحدي الصهيوني الاستيطاني العقائدي التكنولوجي.

7. مناشدة المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي عقد ورشة عمل متخصصة لخبراء التربية في العالم العربي لتقويم ما حققته الدول العربية في مجال التجديد التربوي، وما ينبغي أن تحققه كي يتمكن التعليم العربي من مواجهة التحديات التي تواجهه.

ملتقى دولي حول "فكر مالك بن نبي"

الجزائر: 19-21 أكتوبر 2003

د. مولود عويـمر*

نظم المجلس الإسلامي الأعلى تحت رعاية رئيس الجمهورية الجزائرية مؤتمراً دولياً بالجزائر العاصمة حول "فكر مالك بن نبي" وذلك إحياء للذكرى الثلاثين لوفاة ابن نبي، شارك فيه وعلى مدى ثلاثة أيام عدد من الأساتذة والباحثين من لبنان ومصر والمغرب وباكستان وماليزيا وفرنسا ومن مختلف الجامعات الجزائرية، ونوقشت فيه ست عشرة ورقة، تناولت مختلف الجوانب الفكرية التي اهتم بها مالك بن نبي، كما نظم على هامش المؤتمر معرض للكتاب والوثائق الخاصة بهذا المفكر الكبير.

تحدث في الجلسة الأولى والتي أدارها الأستاذ المأمون القاسمي، عضو المجلس الإسلامي الأعلى، الأستاذ نور الدين بوكروح الوزير الحالي للتجارة وأحد المقربين من مالك بن نبي حول الفكر والسياسة عند مالك بن نبي، وركز المحاضر بشكل خاص على التأثيرات السياسية على فكر بن نبي وممارساته للسياسة في إطار الحركة الوطنية الجزائرية والعمل الصحفي. وقدم بعده الدكتور عبد السلام الهراس من جامعة فاس بالمغرب محاضرة بعنوان: أثر الدين في فكر مالك بن نبي، ومن خلال استقراء عدة أمثلة بين المحاضر أن الفكرة الدينية هي المحرك الأساسي لحركة التاريخ والإقلاع الحضاري.

وفي مجال الدراسات القرآنية قدم الدكتور محمد الطاهر الميساوي من الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ورقة بعنوان: النظرية القرآنية لمالك بن نبي: رد علمي على الحداثة الغربية، وانطلقت الدراسة من كتاب ابن نبي الشهير "الظاهرة القرآنية"، وبّين

* دكتوراه في التاريخ المعاصر من جامعة باريس 1998. يعمل حاليا أستاذا للتاريخ والحضارة بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس. maouimeur@yahoo.fr

فيها الباحث أهم إضافات ابن نبي في هذا الفرع المعرفي وأوضح موقفه من المستشرقين الذين عكفوا على دراسة القرآن الكريم.

وفي الجلسة الصباحية من اليوم الثاني للمؤتمر، والتي ترأسها الدكتور محمد شريف قاهر من جامعة الجزائر، ألقى الدكتور حسن حنفي أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة محاضرة بعنوان: من القصد إلى الفعل: محاولة لإعادة بناء مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، حدد الاهتمامات الكبرى لمالك بن نبي ولخصها في ثلاث قضايا كبرى: دراسة التراث، ومعرفة الغرب وتأصيل العلوم الاجتماعية. ودعا في محاضرته إلى تحويل هذه الاهتمامات إلى دراسات عميقة تبين جهود بن نبي، وتضيف إليها تصورات جديدة طرأت على العالم بعد وفاة المفكر الجزائري. وقدم من جهته الدكتور عمار الطالبي أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر ورقة عن مالك بن نبي ومكانة الفكر في ا تمع الإسلامي. وقدم بعده الدكتور أسعد السحمراني، أستاذ العقائد والأديان المقارنة بجامعة الإمام الأوزاعي ببيروت محاضرة بعنوان: مالك بن نبي ومعاييره للتنوع الثقافي ومشكلات الحضارة. فمالك بن نبي تصدى مبكرا لمعالجة إشكالية المفاهيم والمصطلحات لأنه كان مقتنعا أن الكثير من المعارك الفكرية والثقافية يتم خوضها بسبب لبس أو خلط بين المصطلحات والتعريفات.

وفي الجلسة المسائية التي أدارها الدكتور سعيد شيبان الأستاذ بجامعة الجزائر، قدم الأستاذ عمر كامل مسقاوي المفكر اللبناني والصديق الحميم لمالك بن نبي محاضرة بعنوان: عالمية الثقافة في فكر مالك بن نبي. فمالك بن نبي كانت له رؤية خاصة للثقافة التي شغلته كثيراً، وخصص لها مبكراً كتاباً كاملاً سماه "مشكلة الثقافة"، وقد اعتبرها هي الأساس لتحديد مفهوم الحضارة التي تشكل الإطار العام لروحية ا تمع، ومن خلال رؤيتنا للثقافة تظهر رؤية الحضارة. ورصد الأستاذ صادق سلام الباحث في الدراسات التاريخية (فرنسا) في ورقته أهم كتابات المعلقين على كتب مالك بن نبي. وركز بشكل خاص على قراءات الكتاب والمفكرين الفرنسيين الذين تابعوا باهتمام شديد الإنتاج الفكري لمالك بن نبي خاصة كتاب "وجهة العالم الإسلامي" وكتاب " فكرة الأفرو-آسيوية."

وفي ا ال الاقتصادي قدمت ثلاث محاضرات تناولت إسهامات مالك بن نبي في هذا الحقل العلمي: "فكرة الكومنولث الإسلامي عند مالك بن نبي" للدكتور محمد منوطي مدير مركز بحوث الحداثة وا تمع المدني بكوالامبور، و"راهنية أفكار مالك بن نبي الاقتصادية" للدكتورة فتيحة تلاحيت باحثة بالمركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا و"التكتلات الجهوية بين الاختيار والضرورة". للدكتور زيدان خوليف الباحث في علم الاجتماع السياسي (فرنسا).

في اليوم الثالث من المؤتمر، تحدثت في الجلسة الصباحية التي ترأسها المؤرخ الدكتور أبو القاسم سعد الله، الدكتورة أسماء رشيد أستاذة العلوم السياسية بباكستان حول "الثقافة والحضارة عند محمد إقبال ومالك بن نبي." كذلك قدم الدكتور مولود عويمر أستاذ التاريخ والحضارة بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس محاضرة في مجال الدراسات المقارنة اهتمت بـ" فكرة الغرب عند مالك بن نبي وعلي شريعتي." وأوضح السمات الأساسية لتصورهما للحضارة الغربية، وعرض تصديهما لموجة التغريب في العالم الإسلامي، وناقش مواقفهما من إشكالية الحوار والصراع الحضاري، ورؤاهما عن مستقبل الحضارة الغربية.

وقدم الدكتور عثمان شهاب من الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ورقة بعنوان: "فكر مالك بن نبي وا تمع الملايوي الإسلاميّ المعاصر." بدأ بتحليل فكر مالك بن نبي للمجتمع الحضاري مركزاً على تعريفه ودور الدين في تشكيله، ثم تطرق إلى جوانبه السياسية والاقتصادية والثقافية. وحاول في القسم الثاني من محاضرته تشخيص ا تمع الملايوي الإسلاميّ المعاصر من منظور ذلك ا تمع الحضاري الذي رسمه مالك بن نبي مستهلا بلمحة عن تاريخ أسلمة العالم الملايوي، وا تمع الملايوي الإسلامي المعاصر، ومنتهيا برصد مشكلاته الأساسية. يرى الباحث الماليزي أن توقع الأستاذ مالك بن نبي عن حاضر ا تمع الملايوي وتمركز الإسلام فيه لم يكن بعيدا عن الخطأ بل فيه أمل ورجاء. والمشكلات التي يواجهها هذا ا تمع تحتاج إلى الإرادة الحضارية، وهذه الإرادة الحضارية هي التي ستصنع لهذا ا تمع والعالم الملايوي الإسلامي الإمكان والإنجاز الحضاري، وصدق الله العظيم القائل "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم." (الرعد: 11)

في الجلسة الأخيرة التي أدارها الدكتور عمار طالبي، تحدث الدكتور العربي بوجلال الأستاذ بجامعة سطيف حول: "مالك بن نبي فيلسوف القرن العشرين." بينما تناولت المحاضرة الأخيرة للدكتور مصطفى شريف، أستاذ العلوم السياسية بجامعة الجزائر موضوع "علاقة الإسلام والغرب عند مالك بن نبي."

وشارك في تسيير أشغال المؤتمر وساهم في التعقيبات والمناقشات نخبة من العلماء والمفكرين الجزائريين نذكر منهم على وجه الخصوص: الدكتور الشيخ أبو عمران، الدكتور محفوظ سماتي، الدكتور عبد الطيف عبادة، الدكتور سليمان عشراتي، الدكتور يحي بوعزيز، الدكتور محمد البشير مغلي، الأستاذ عبد الوهاب حمودة، الأستاذ عبد الرحمان بن عمارة، الدكتور رشيد ميموني، الدكتور عمار جيدل، الأستاذ محمد الطاهر عزوي، الأستاذ بشير مصيطفى.

التوصيات الإجرائية:

أصدر المشاركون في اية الملتقى مجموعة من التوصيات من أهمها: جمع الأعمال الكاملة لمالك بن نبي ونشرها باللغتين العربية والفرنسية وترجمتها إلى اللغات العالمية؛ وإنشاء بنك معلوماتي يضم كل ما كتب عن مالك بن نبي من دراسات وشهادات ورسائل جامعية؛ وإدراج فكره في مناهج الدراسة الثانوية والجامعية؛ إنشاء مركز أو أكاديمية للبحث العلمي باسم مالك بن نبي؛ وإحداث جائزة سنوية تعنى بالدراسات الحضارية تدعى "جائزة مالك بن نبي"، وإعطاء اسم مالك بن نبي للجامعة المركزية بالجزائر العاصمة؛ وإنشاء "مؤسسة مالك بن نبي" تعنى بنشر فكره وتعمل لتطوير منهجه في التعاطي مع قضايا التنمية والإقلاع الحضاري الإسلامي؛ وإصدار مجلة تعنى بدراسة مشكلات الحضارة تسمى "البناء الجديد"؛ وإصدار طابع بريدي يحمل صورته. ونتمنى أن تتحقق هذه التوصيات على أرض الواقع ولا تبقى مجرد أمنيات في أعماق قلوب تلامذة مالك بن نبي وأصدقائه ومحبيه، رحمه الله.

دورة تكوينية / ماجستير:
نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات المعرفية

جامعة العلوم الاجتماعية والإسلامية في فرجينيا وجامعة القاضي عياض في مراكش 15 يوليو– 15 سبتمبر 2003م

صباح البغدادي*

نظمت جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية بالاشتراك مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة القاضي عياض بمراكش (المغرب) دورة تكوينية مكثفة في إطار ماجستير في الدراسات الإسلامية، حول موضوع "نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات المعرفية" وذلك في الفترة المذكورة، بمقر الكلية بمراكش، بمشاركة عشرين طالبا في الدراسات العليا من المغرب والجزائر وفرنسا وبلجيكا. وكان موضوع الدورة محاولة استنباط المنهج القرآني الكوني في تناول الإنسان والمعرفة، وتطبيقه في فهم وتفكيك مشكلات العالم المعاصرة.

وكان المحاضر الرئيسي في البرنامج هو الدكتور طه جابر العلواني، كما شارك في المحاضرات والمناقشات عدد من الأساتذة المغاربة، هم د. أحمد عبادي، ود. أحمد الريسوني، ود. سعيد شبار، ود. محمد خروبات، ود. إبراهيم الريسوني، ود. إسماعيل الحسني.

أهداف الدورة :

1. التنبيه إلى أولوية المشكلة المنهجية على كل من عداها، ومن ثم بناء آلية التعامل المنهجي المتكامل بين مصادر المعرفة، وبيان أهمية البحث الجامع بين العلوم

* باحثة في تاريخ الأديان والأنثربولوجيا الدينية، السربون/ فرنسا sabahbeg@hotmail.com

الشرعية والعلوم الإنسانية أو الاجتماعية، وإعمال الرؤية الشمولية في دراسة عميقة لقضايا الإسلام المعاصرة.

2. صياغة منهج قرآني يجمع بين الوحي والكون لفهم قضايا الإسلام وأزمات العالم الإسلامي اليوم، بطريقة تتجاوز السطحية والوصف والانفعالية، وتوجيه البحث نحو الاستعمال القرآني للمعرفة المعاصرة في بناء التصور المنهجي من أجل فهم الواقع وتطويره، لتحقيق غايات الخلافة والعمران.

3. تفعيل آليات الاجتهاد والتجديد والحد من عقلية التقليد والاستلاب التي تكرسها الثقافة السكونية القائمة على التشبث بالموجود وإعلاء شأنه سواء كان تراثاً أو حضارة غربية، وتحفيز الطلبة على فتح آفاق جديدة من البحث والمعرفة.

القضايا المقترحة :

1. مفهوم المنهج بين اللغة والفلسفة، والتطور التاريخي للمفهوم في إطار الفكر الإنساني والإسلامي.
2. وحدة المنهج أو تعدده.
3. آفاق القراءة المنهجية، وأبعادها النفسية.
4. تصنيف المناهج المعاصرة: ودلالا ا المعرفية: رؤية تقويمية ونقدية.
5. العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية والأبعاد المنهجية لها.
6. القرآن والمنهجية الكونية: المنهج وسنن الكون وقانون التقدير.
7. المحددات المنهجية القرآن وقيمه الحاكمة.
8. التحديد المنهجي للعلاقة بين الكتاب والسنة في بناء المنهج القرآني.
9. الفروق المنهجية بين عصر الرسالة وعصرنا الحاضر.
10. السنة ومبدأ العصمة وعدالة الرواة.
11. المنهج القرآني واستيعاب الحداثة.

12. عالمية الخطاب القرآني.

ويتطلب برنامج الماجستير الطلبة المشاركين إعداد بحث في أحد المواضيع المتعلقة بمحور الدورة، ذلك بعد اجتياز الامتحانات المقررة، على أن تناقش هذه البحوث خلال شهر مايو 2004، وينظر بعد ذلك في إمكانية نشرها.

كما ستعقد جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية دورة تكوينية مماثلة بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي – مكتب فرنسا، تحمل عنوان "نحو منهجية قرآنية معاصرة"، خلال الفترة ما بين 7 يونيو 2004 إلى غاية 3 يوليو 2004 في مقر المعهد بباريس.

اللقاء الفكري السنوي الثالث للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرنسا

25 رمضان 1424هـ (20 نوفمبر 2003م)

مولود عويمر*

دأب مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرنسا على تنظيم لقاء فكري في نهاية شهر رمضان من كل عام مع نخبة من صانعي القرار، والإعلاميين، ومؤسسات الحوار الديني والثقافي، والشخصيات الفكرية الفرنسية المتخصصة في قضايا الإسلام والشخصيات الفكرية العربية والإسلامية والمؤسسات التمثيلية للإسلام في فرنسا. ويدور الحوار حول مائدة عشاء رمضانية في أهم القضايا التي تشغل الساحة الفرنسية في الشأن الإسلامي.

وفي هذا الإطار كان اللقاء السنوي الثالث بمطعم مسجد باريس الكبير القريب من الحي اللاتيني في قلب العاصمة الفرنسية. وشارك فيه حوالي ثمانين شخصاً يمثلون نخبة الفكر والثقافة، ورؤساء المراكز والجمعيات الإسلامية، وممثلين عن الهيئات الدينية اليهودية والمسيحية، وعن إدارة الشعائر الدينية بوزارة الداخلية. ودارت خلال اللقاء مناقشات وحوارات جادة حول إشكالية الساعة في فرنسا خاصة وهي: هل لا يتطابق الإسلام مع العلمانية؟

قدم الدكتور محمد المستيري مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرنسا لهذا اللقاء بورقة تناول فيها مجموعة من القضايا التي لها صلة وثيقة بالعلمانية شكلاً ومضموناً. أشار في البداية إلى مسألة الحجاب التي روّج لها الإعلام الفرنسي وقدمها في صورة مخيفة، وصارت الآن حطب نار للخطاب الأيديولوجي حول علاقة الإسلام

* دكتوراه في التاريخ المعاصر من جامعة باريس 1998. يعمل حالياً أستاذاً للتاريخ والحضارة بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس. maouimeur@yahoo.fr

بالعلمانية. وأكد على ضرورة نقل الخطاب حول العلمانية من موقع العاطفة الساذجة والمطبوعة بالعنصرية ورفض الآخر إلى موقع الحوار الهادئ والعميق والبناء.

وأبدى الدكتور المستيري تحفظاً منهجياً على مقابلة الإسلام، الدين والمصدر المقدس للروحانية والأخلاقية، بالعلمانية، الأداة المدنية البشرية في تنظيم التعدد والخلاف بين السلطة الدينية والإنسانية. فلا بد أن يطرح تحدي العلمانية على مجال الفكر الإسلامي وليس على النص الديني الإسلامي بذاته. وعرج على المراحل الكبرى في تاريخ العلمانية في فرنسا، فذكر أولاً أن الثورة الفرنسية (1789) كرست سلطة الشعب بديلاً عن سلطة الإله. ولكن لم يمنع تعليم الدين في المدارس الابتدائية إلا عام 1882. وتحولت المسيحية بموجب اتفاق نابوليون مع الكنيسة في روما سنة 1801 من دين الدولة إلى دين أغلبية المواطنين. وأشار المتحدث إلى أن البرلمان الفرنسي كلّف لجنة لوضع اقتراح قانون لفصل الكنائس عن الدولة سنة 1903. وها هي بعد مرور قرن بالضبط على هذا التاريخ، تتشكل في فرنسا لجنة، مهمتها تقديم تقرير كامل عن الحالة الراهنة للعلمانية خاصة في علاقتها بالإسلام. وفي عام 1905، صدر قانون فصل الدين عن الدولة. نص البند الأول على ضمان حرية التدين، بينما نص البند الثاني على حياد الدولة تجاه الدين. ولم يسلم هذا القانون من انتقادات الهيئات الدينية ورجالها خاصة من قبل البابا. ولم تستجب الكنيسة لهذا التحول إلا حين أقرت بالدستور عام 1946 الذي نص على الطابع الجمهوري والديمقراطي والاجتماعي والعلماني لفرنسا، وأكد على أنه ليس هناك دين دولة ولا دولة ضد الدين.

انتقل الحديث عن الإسلام في فرنسا إلى إسلام فرنسا بمعنى توطين الإسلام بحيث يخضع لخصوصيات الواقع الفرنسي. وقد بدأت إرهاصات الاعتراف بالإسلام في فرنسا مع بناء المسجد الكبير في قلب باريس سنة 1926، وذلك تقديراً للمسلمين الذين ساهموا بشكل فعال في صفوف الجيش الفرنسي خلال الحرب العالمية الأولى. المسلمون الذين توافدوا على فرنسا عبر موجات الهجرة ثم استقر لهم الأمر بالتوطين لم يعارضوا يوماً العيش تحت ظلال العلمانية. فهم لا يفكرون أبداً في تطبيق الشريعة أو إقامة دولة إسلامية في فرنسا. والمظاهر الخارجية التي نشاهدها اليوم هي نابعة من الدين والتقاليد والعادات وهذه الممارسات مبنية على قناعات شخصية.

وتساءل المستيري عن فكرة العلمانية في الثقافة الإسلامية، فأشار إلى طبيعة الإسلام كدين ومشروع حياة. فليس هناك مواجهة أو تنافر بين الدين والدولة. والوجود الإسلامي في الغرب -كأقلية داخل مجتمع غير مسلم- ظاهرةٌ جديدة يسعى الفكر الإسلامي المعاصر إلى بلورة تصور لها من خلال وضع فقه للأقليات المسلمة، التي تعيش دينها في ظل النظام العلماني الأوروبي دون أن تشعر بالغربة والتناقض والتنافر أو هجر تعاليم دينها. ولا يوجد في الإسلام مرجعية وحيدة؛ لا سلطة دينية للسياسة ولا مؤسسة دينية تنفيذية تتحكم في أحوال الناس وتشرّع لهم، كما هو الحال في المسيحية المتمثلة في مركز البابوية أو في تاريخها الصراعي والتنافسي مع السلطة الملكية. وهذا لا يعني غياب تأثير العلماء والفقهاء المسلمين على السلطة السياسية، فالإطار العام للحكم كان دائماً مرتبطاً بالشريعة الإسلامية. غير أن صورة العلمانية في الوعي العربي والإسلامي وفي المخيال الشعبي ارتبطت بموجة التغريب كما في التجربة البورقيبية في تونس والكمالية في تركيا، وبحملات الاستعمار في العالم الإسلامي. وهي صورة لعلمانية مصادمة للديمقراطية حين تقف ضد حرية التدين، ولا تلتزم بالحياد الديني.

تتميز صورة الإسلام اليوم في المشهد الثقافي والصحافي الغربي بخصائص تعرقل حياة المسلمين في الغرب، كالعنصرية والإقصاء واعتبار الإسلام دين الأجانب والمستعمرين. ولا يزال الإسلام يمثل لبعض الأوروبيين مصدر خوف وقلق واضطراب وخطر على الانسجام الثقافي والاجتماعي أو من حيث فوبيا "أسلمة فرنسا". والسبب يعود بالدرجة الأولى إلى قلة الحوار العميق والخطاب المتفتح والمصارحة المتبادلة في هذه المسألة الحساسة.

اختتم الدكتور المستيري كلمته بقوله إن العلمانية يجب أن تمثل حقاً قيمة موحدة للثقافة التعددية في الغرب. والإسلام -الذي دخل القارة الأوروبية منذ القرن الثامن الميلادي- قادر على التفاعل مع ا تمع الغربي والقيام بدور فعال في شتى مجالات الحياة.

وقد شكلت قضية الحجاب وطرد المتحجبات المسلمات من المدرسة الفرنسية محوراً أساسياً في المداخلات، حيث بينت بوضوح أزمة العلمانية وعدم قدر ا على

التكيف مع الأوضاع الجديدة، إذ لم تعد فرنسا الدولة ذات الأصول الكاثوليكية فحسب، بل هناك أديان جديدة تشكل جزءاً من المشهد الديني الفرنسي خاصة اليهودية والإسلام. وعدد المسلمين الفرنسيين في تزايد مستمر. والواجب الأول هو قبول هذه الديانات والتفاعل معها والتقرب من أصحا ا عوضاً من إقصائهم و ميشهم. وهو ما قد يدفعهم مستقبلاً إلى الانزواء والانغلاق حول أنفسهم بعيداً عن الحراك العام للمجتمع بالاكتفاء بتأسيس مدارسهم ومستشفيا م ووسائل إعلامهم الخاصة. فكما أن على الفكرالإسلامي بذل الجهد أكثر في هضم مقولة العلمانية والتعامل الإيجابي معها، فعلى العلمانية أن تبرهن على قدر ا على قبول اختلاف الثقافات الذي بات يطبع ا تمعات الإنسانية اليوم، بل إ ا المسؤولة أكثر من غيرها عن تجاوز الأزمات الجديدة بين التعبيرات الدينية الناشئة ورهانات السياسة.

وفي هذا اللقاء قدّم بعض رجال الدين المسيحي مداخلات حول التجربة الكاثوليكية مع العلمانية منذ وضع قانون 1905، وكيف عارضته الكنيسة وانتقدته بشدة ثم تأقلمت معه مع مرور الزمن. وهي الآن تخاف أن تتطرف العلمانية وتشهر سيفها على الأديان عن طريق تشريع قوانين جديدة تحجم من مكانة الدين في حياة الناس وفي ا تمع وتمنع بروز مظاهر التدين في المدارس والإدارة. وتساءل الحاضرون متى شكلت هذه المظاهر الدينية خطراً على النظام العام؟ فليس هناك ما يشير إلى ذلك. وإذا ذكرت بعض الحالات في الصحافة والإعلام فهي نادرة ولا تمثل القاعدة العامة، لكي تتخذ ذريعة لتمرير قانون يضّيق على هوامش المناورة التي سمح ا قانون 1905. وسيمثّل ذلك تراجعاً حقيقياً في مجال الحريات في الوقت الذي تتوسع فيه دوائر الحريات في مجالات عديدة، وتخنق دائرة التدين التي تسهم في رفع المستوى الأخلاقي للمواطنين، وتجعلهم يتعاملون مع واقعهم من منطلق حضاري. فالدين يبقى دائماً مصدراً للأمن والسلم والتمدن.

ووزعت على جميع الحاضرين ذه المناسبة وثائق تعريفية بالمعهد والعدد الثاني من النشرة السنوية التي تضم ملخصاً لأنشطة المعهد بفرنسا خلال السنة الأكاديمية 2002-2003 وبرنامجاً لسنة 2004 والذي يحمل عنوان: "إسهام الفكر الإسلامي في نقد الحداثة"، ويمكن تلخيصه في النقاط التالية :

أولاً: الإعلان عن مشروع أبحاث فردية حول الحداثة ومراجعتها من منظور إسلامي.

ثانياً: سلسلة حلقات دراسية تحت عنوان: مقولات حداثية.

24 يناير 2004: العولمة والتعدد

28 فبراير 2004: العلمانية والدين

27 مارس 2004: حقوق الإنسان وا تمع المدني

ثالثاً: مناقشة كتاب: أبريل 2004: لقاء مع الدكتور عبد الحميد أبو سليمان بمناسبة صدور كتابه "العنف وإدارة الصراع السياسي في الإسلام" باللغة الفرنسية.

رابعاً: المؤتمر السنوي الثالث لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بفرنسا: "الإسلام والحداثة: نظرات متقاطعة"، 30-31 مايو 2004.

خامساً: برنامج دراسي أكاديمي: ماجستير في الدراسات المنهجية والمعرفية القرآنية المعاصرة، بالاشتراك مع جامعة العلوم الاجتماعية والإسلامية بفيرجينيا وتحت الإشراف العلمي للدكتور طه جابر العلواني، من 7 يونيو إلى 3 يوليو 2004.

سادساً: المؤتمر العلمي السنوي: الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر: نحو إسهام في مستقبل الفكر الإنساني، 2-3 أكتوبر 2004.

سابعاً: اللقاء الرمضاني السنوي الرابع: 20 نوفمبر 2004.

وفي ختام اللقاء، أوصى الحاضرون بمواصلة تنظيم لقاءات من هذا الطراز، الذي فتح ا ال لشخصيات عديدة من مختلف التوجهات السياسية والانتماءات الدينية أن تناقش قضايا حساسة ومصيرية في أجواء من الحوار الفكري الهادئ والبناء.

التعريف بالتراث

أبو الفداء سامي التوني*

الجَواهِر المُضِية في طَبقَات الحَنفِية

لعبد القَادِر القُرشِي[1]

تأخر الأحناف في تأليف طبقات علماء مذهبهم إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي وسبقهم غيرهم، ولم يكن كتاب "الجَواهِر المُضِية في طَبقَات الحَنفِية"[2] (أو: "طبقات الحنفية" -كما يطلق عليه في بعض الأحيان) أول مؤلف في تراجم أتباع المذهب الحنفي فقد سبقه في هذا الشأن مؤلفان لم يكتب لهما الذيوع،[3] لكنه بلا ريب أول كتاب

---

* باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث. samy_amz@hotmail.com

1 هو: عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم، ابن أبي الوفاء، القرشي، الحنفي، المصري، محيي الدين، أبو محمد (696هـ/ 1297م-775هـ/ 1373م)، فقيه حنفي، محدث، حافظ، عالم بالتراجم، مشارك في علم الكلام والتاريخ والنحو واللغة. ولد وتوفي بالقاهرة، اشتهر بكتابه **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، وله أيضاً: **البستان في مناقب النعمان، الاعتماد في شرح الاعتقاد، الأنوار الساطعة في أحكام الجملة القاطعة، أوهام الهداية، البستان في مناقب إمامنا النعمان، ترتيب تهذيب الأسماء واللغات للنووي، الدرر المنيفة في الرد على ابن أبي شَيْبَة عن الإمام أبي حنيفة، العناية في معرفة أحاديث الهداية للمرغيناني**، ...

وانظر: د. عبد الفتاح الحلو: مقدمة تحقيق: **الجواهر المضية** 1 /5 [م]: 58 [م]. (وهي ترجمة نفيسة).

2 يكاد هذا الاسم أن يكون متفقاً عليه، فهو ما نص عليه مؤلفه في آخر خطبة الكتاب 12/1، وهو العنوان الذي طبع به تحقيق د. عبد الفتاح الحلو للكتاب، وهو تحقيق علمي موثوق به، وبه ذكره ابن حجر: **إنباء الغمر** 1/ 66، ابن العماد: **الشذرات** 238/6، اللكنوي: **الفوائد البهية** ص 99، حاجي خليفة: **كشف الظنون** 1/ 616، البغدادي: **هدية العارفين** 1 / 596، لم يخالف سوى ابن فهد في **لحظ الألحاظ** ص 157 الذي سماه: **طبقات الفقهاء الحنفية**، ولعله أراد المعنى لا النص على اسمه.

3 سبق القرشي في التأليف في هذا الصدد -كما أفاد د. عبد الفتاح الحلو 58/1 [م]- بكتابين، هما:

1. **وفيات الأعيان من مذهب النعمان**، إبراهيم بن علي بن إبراهيم، نجم الدين، الطرسوسي (-758هـ) (انظر: **كشف الظنون** 2 / 1098، 2019، **الجواهر المضية** رقم 148، قد ذكره باسم: أحمد بن علي)

2. **تاريخ كبير لفقهاء الحنفية**، جمعه عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن المهندس، صلاح الدين (-769هـ) (انظر: **الدرر الكامنة** 2 / 282، **كشف الظنون** 1099/2).

وقد خمل ذكرهما حتى جهلهما عبد القادر القرشي -الذي تصدى للأمر وأمضى فيه عمره- جهلاً تاماً دل عليه نصه في خطبة الكتاب أنه غير مسبوق، مع أنه هو العليم بعلماء الأحناف، كما احتجب أمرهما عن حاجي خليفة وهو العليم بالتصانيف فقطع بأن القرشي أول من صنف في وقال في كشف الظنون:=

في تراجم الأحناف كُتِب له الزيوع والشهرة، ألفه عبد القادر القرشي دون أن ينسج على منوالٍ سابق وكان ثمرة جهدٍ استغرق طيلة عمره.

كانت نفْس محيي الدين عبد القادر ابن أبي الوفَاء القُرشِي الحَنفِي المصري -منذ بداية طلبه العلم- تتشوف إلى جمع كتابٍ في طبقات رجال مذهبه، فإن أرباب المذاهب المتبوعة كُل منهم أَفْرد أصحاب إمام مذهبه، ولم ير أحداً جمع طبقات الحنفية، وهم أُمم لا يحصون، فيمنعه العجز عن الإحاطة ببعض هذا الجَم الغفير -كما يقول- وتتبع الكتب المصنفة في ذلك.

ولقد لقيت هذه الرغبة حثاً من أساتذته، وعوناً له بالمصادر والمراجع، ورعاية لعمله بالنصح والتسديد[4] فمضى في الطريق إلى منتهاه.

ولا ندري متى كانت بداية التأليف إلا أنا نعلم أن الرغبة كانت قديمة ِقدم طلبه للعلم[5] -كما رأينا- حشد لها هِمةَ ومصادر عدة، حتى إذا كانت سنة 759هـ[6] وكان قد بلغ الثالثة والستين من عمره كان قد بلغ منتصف الطريق فقد كان قد بلغ حرف العين سنة -وهو نحو منتصف الكتاب-، وبقي النصف الآخر الذي أنجزه في السنوات الست عشرة الباقية من عمره.

توخى عبد القادر القرشي في عمله الإحاطة ذا الجم الغفير من الأحناف، يتضح هذا من تقصيه إياهم من كتب الفقه والتراجم والتواريخ والمعارف العامة، وبعضهم يذكره

=617/1 عند حديثه عن **الجواهر المضية**: "... وفيه لحن كثير وتصحيف لأنه أول تأليف فيه، والرجل معذور"، وقال في 1097/2 بصدد حديثه عن المؤلفات في طبقات الحنفية: "أول من صنف فيه الشيخ عبد القادر بن محمد القرشي -صاحب **الجواهر المضية في طبقات الحنفية** كما قال في خطبته، ولم أر أحداً جمع طبقات أصحابنا وهم أمم لا يحصون فجمعها...".

4 راجع خطبة الجواهر المضية 9/1، وما بعدها.

5 وطلبه للعلم قديم، هذا هو الصواب أن القرشي طلباً لعلم باكراً بخلاف قول الحافظ ابن حجر. انظر: 392/2، د. عبد الفتاح الحلو: مقدمة تحقيق **الجواهر المضية** 38/1 [م]: 39 [م]. وقد قال الحلو (مقدمة التحقيق 59/1 [م]): "في كتابه ما يدل على تنبهه وهو صغير إلى ما يفيده في جمع تراجم الحنفية، حيث يذكر في ترجمة محيي الدين السنْجاري أنه رآه يقرأ الدرس على قاضي القضاة السروجي بالمدرسة السيوفية وأنه مات قديماً بعد العشر وسبعمائة" (الترجمة 2101).

6 ذكر هذا في ترجمة حسام الدين الرازي (الترجمة 950).

بكنيته أو لقبه أو بشهرته أو بمسألة من المسائل وفق ما يقع له من معلومات عن الشخصية، وقد يجد تعارضاً في بعض الكتب أو تشا ا في بعض الكنى والألقاب، أو اضطراباً في استعمال الرموز للأصحاب في بعض كتب الفقه، لكن هذا لا يصده عن غايته أبداً.

افتتح القرشي كتابه: بـ **(خطبة)** حكى فيها دافعه وراء التأليف، دون أن يذكر مصادره المعتمدة وإن أثنى على بضعة كتب -سماها- أمده ا شيوخه وانتفع ا انتفاعاً عظيماً.[7]

ثم أفضى إلى (**مقدمة الكتاب**) التي قسمها ثلاثة أبواب: الأول في أسماء الله الحسنى، والثاني في طرف من شمائل رسول الله ﷺ (فذكر كُناه -ﷺ- ونسبه وأسماءه وأبناءه وبناته وزوجاته وسراريه ومواليه ومؤذنيه نحو ذلك)، والثالث في: طرف من مناقب الإمام أبي حنيفة (التقطه من كتابه: "البستان في مناقب إمامنا النعمان.")

ثم أفضي إلى الطبقات، فبدأ بالأسماء ثم الكنى، ثم الأنساب، ثم الألقاب، ثم ختم بكتاب (**الجامع**) الذي ضم فوائد.

والتزم القرشي الترتيب الهجائي في أسماء المترجمين وأسماء آبائهم وأجدادهم أيضاً، وإن قدّم في حرف العين من اسمه (عبد الله) على غيره من العبادلة، كما افتتح الميم بمن اسمه (محمد)،[8] وهو يأتي في آخر كل حرف بمن لم يذكر أبوه باسمه وإنما جاء بلقبه أو شهرته أو نسبه. وقد يضطرب الترتيب عنده في بعض المواضع،[9] وقد يعيد الترجمة أحياناً إن اطلع على اختلاف في اسم المترجم بالزيادة والنقصان أو التقديم والتأخير.[10]

وقد اشتمل الكتاب على (2124) ترجمة غَلَب عليها الاختصار، ساق في كل ترجمة ما اتصل به عن الشخصيات من الأسماء والألقاب والكنى والنسب وتاريخ المولد والوفاة

---

7 أحصى د. عبد الفتاح الحلو مصادره التي صرح بها في الكتاب فبلغت 168 مصدراً. (انظر مقدمة التحقيق 61/1 [م]: 74 [م].

8 توقيراً لاسمه صلى الله عليه وسلم وهو مسلك الكثير من السلف والخلف أيضاً.

9 مثلاً التراجم: (81،82، 718، 719، 720، 1009، 1010، ...)، وانظر 75/1 [م] ها 3.

10 استدرك عليه التميمي في الطبقات السنية أنه ترجم أحمد بن إبراهيم بن داود المقري في (أحمد بن البرهان) وقال: "كأنه لا يعرف أصل اسمه". (الطبقات السنية رقم 119، 165).

وموضعهما وشيء من أسماء شيوخه وتلامذته وطرف من سيرته ومؤلفاته وفائدة أو فوائد مما يتعلق ا، ونحو ذلك.

قال د. عبد الفتاح الحلو: "... وقد شدد عبد القادر على نفسهن والناظر في كتابه يدرك أنه أنعم النظر كثيراً فيكتب الفقه، والتقط منها كل اسم يرد فيها، وكذلك الكنى والأنساب والألقاب، وهو يؤكد ذلك حين ينص على أن المترجم تكرر ذكره في كتاب كذا وكتاب كذا ...إلخ،[11] ويحظى كتاب "الهداية" للمرغِيناني وكتاب "القُنية" للزاهِدِي بحظ وافر من اهتمامه."[12]

"والمنهج المُوسع الذي سار عليه المصنف ألقى بين يديه عدداً هائلاً من المترجمين يعرف أسماءهم أو كناهم أو أنسا م أو ألقا م ولكنه لا يجد الزاد الذي يملأ به تراجمهم فيكتفي بأن يعرف المترجم بكتاب له أو رسالة أو بشهرته في كتب الأصحاب أو بالرفقة أو بأنه أستاذ فلان أو تلميذ فلان، أو بمجرد النقل عنه، أو بذكر مسألة له، وقد لا يدل على مصدرها، أو ترجمة رجل لا يدري من هو."[13]

ولقد بذل المؤلف من التقصي ما بذل إلا أن الكتاب وقعت فيه أخطاء لا تنقص من قدره فقد أدخل في الأحناف ما ليس منهم، كما تصحفت بعض الأسماء كما وقع في الجمع والتفريق بين شخصين يجعلهما واحدا أو رجل يجعله اثنين، كما فاتته جملة استدركها من صنف بعده حتى جاء التميمي في كتابه الجامع "الطبقات السنية" ليتم ما قصده القرشي.[14]

ولقد عرِف الكتاب قديماً، ورواه عن مؤلفه تقي الدين المقريزي،[15] واعتمده واستفاد منه كثير من المؤلفين.[16] وقد كتبت حواش وذيول على الكتاب منها: "نظم الجُمان"

---

11 مثّل الحلو هنا إلى بالتراجم 179، 204، 596.

12 مقدمة تحقيق **الجواهر المضية** 1/ 75 [م]: 76 [م].

13 السابق 1/7 6[م].

14 للتفصيل في نقد الكتاب: انظر د. الحلو: مقدمة تحقيق **الجواهر المضية** 78/1 [م]: 83 [م] (أورد فيه 22 ملاحظة هامة)

15 اثبت ذلك ابن السابق على صفحة العنوان لنسخة مكتبة أحمد الثالث (رقم 2726) من الكتاب. انظر: مقدمة تحقيق **الجواهر المضية** 88/1 [م]: 89 [م])

لإبراهيم بن محمد ابن دقْماق (-790هـ)،[17] و"المرقاة الوفية" للفيروزابادِي (-817هـ) (وهو مختصر للجواهر مع بعض الزيادات)،[18] وتلخيص إبراهيم بن محمد الحلبي (- 956هـ)[19]، كما يظّن أن لأبي الفضل محب الدين محمد بن محمد الثقفي الحلبي، المعروف ابن الشحنة الصغير (- 890 هـ) حواش عليه.[20]

وللكتاب طبعة نفيسة بذل فيها محققها قصارى جهده بما عرف به من دقة وأمانة ومعرفة بالتراث، هو د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط. مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، 1398هـ/1978م، درأ عنها ما وقع في أصولها الخطية من أخطاء وخلط وتحريف، واعتمد على ثلاث نسخ خطية، واتخذ أصلاً للتحقيق مخطوطة مكتبة البلدية (بالإسكندرية) (رقم ن 1320-ب)، وهي نسخة عتيقة كُتبت سنة 779هـ، بخط تلميذ المؤلف، فرغ من تعليقها في 779/12/16هـ، وقد قرأها عليه مرات وأجازه ا، وقوبلت بأصل المؤلف الذي نقِلَت منه، وعليها بلاغات كثيرة بالمقابلة، وفي حاشيتها استدراك لأبي بكر ابن قاضي شهبة.

---

16 انظر مثلاً: الداودي: **طبقات المفسرين** 386/2. (وفيه تصريحه أن الكتاب أحد مصادره في تأليف: طبقات المفسرين).

17 اطلع على مخطوطه بعض العلماء قديماً، وكتب على حاشيته أنه لا يزيد إلا قليلاً جداً عن مختصر الفيروزآبادي الذي عمله على طبقات القرشي مع زيادات قليلة. انظر **كشف الظنون** 1098/2

18 أفاد بذلك حاجي خليفة (**كشف الظنون** 1098/2)، وانظر الحلو 47/1 [م] فهو هام

19 انظر:**كشف الظنون** 617/1، والحلو 46/1 [م]: 47 [م])

20 راجع: السخاوي: **الضوء اللامع** 295/9، الداودي: **طبقات المفسرين** 87/1، **كشف الظنون** 627/1، 1098/2: 1099، **البدر الطالع** 263/2، الحلو: مقدمة تحقيق **الطبقات** 1/ [م] وها 3.

طبقات الحُفاظ

لجلال الدين السيوطي[1]

اهتمت الحضارة الإسلامية اهتماماً عظيماً بتدوين التاريخ -بشقيه: تاريخ الحوادث وتاريخ الرجال- قلّ أن تدانيها في ذلك حضارة من الحضارات أو أمة من الأمم،[2] ولقد افْتنوا في ذلك افتناناً يدعو إلى الدهشة والإعجاب، فألفوا في التاريخ السياسي الأسفار الطوال، وبسطوا القول في الحديث عن الملوك والخُلَفاء، والأفراد، والحروب، ومظاهر الحضارة، ودرسوا مجتمعاتهم من النواحي المختلفة،[3] كما صنفوا في تاريخ البلدان، وترجموا من وردها من الصحابة والتابعين، وتراجم من نشأ فيها وتوطنها ونسِب إليها أو إلى نواحيها، ومن دخلها من غير أهلها غازياً أو تاجراً أو طالباً للعلم.

ومما يدعو إلى الإعجاب والإكبار أن علماء المسلمين ألفوا في طبقاتٍ شتى من الناس على اختلاف تخصصاتهم واهتماماتهم واتجاهاتهم وصِفَاتِهم، ولقد كان رواة الحديث مِن هؤلاء الذين عنِي بهم فريق من المصنفين عناية خاصة، بل ظهرت عناية المسلمين بتراجم هؤلاء الرجال منذ العصر الأول للإسلام، فتحدثوا عن فضائل بعض الصحابة مما ملئت به كُتب الحديث، وكان هذا داعيا للمؤرخين بعد ذلك لأن يحتذوا هذا الحذو ويقفوا على فضائل التابعين ومن بعدهم.

---

1 هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين، الخضيري، المعروف بـ "جلال الدين السيوطي" (849هـ/ 1445م- 911هـ/ 1505م): محدثٌ، حافظ، فقيه، مفسر، لغوي، نحوي، مؤرخ، أديب، بلاغي، مشارك في علوم عدة.

انظر: ابن العماد: **شذرات الذهب** 51/8: 55، الزركلي: **الأعلام** 301/3: 302، كحالة: **معجم المؤلفين** 128:131/5، **الموسوعة العربية الميسرة** ص 1059، أحمد عطية الله: **القاموس الإسلامي** 22:625/3

2 استفدنا في بحثنا هذا من مقدمة الأستاذ علي محمد عمر لتحقيق طبقات الحفاظ.

3 وهذا جلي في تواريخ المسعودي والطبري وابن كثير وابن الجوزي وابن خلدون والمقريزي وغيرهم.

ولقد كان من نتائج اتساع الحركة العلمية وكثرة رواية الحديث أن رأى العلماء أنفسهم بين أصناف متعددة من الرواة، فبحثوا عن كل راوٍ وحللوه، وتعددت الآراء المختلفة في التجريح والتعديل، فجمِعت الأخبار في نقد الرواة وبيان حالهم من حيث قبول عدالتهم وضبطهم، ودونت سيرته ومولده ووفاته ورحلته وشيوخه وتلاميذه ومسموعاته ومروياته ومؤلفاته -إن كانت له مؤلفات- ومدى دقته في الرواية ومدى اعتماده في الرواية على الحفظ أم الكتاب، ومقياس تورعه وتدقيقه في رواية ما يحفظ، إلى غير ذلك، فعلوا ذلك لارتباطه بالمسائل المتعلقة بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وأصول التشريع وفروعه، وقد قال أحدهم: "إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم."[4]

وقدمت الحضارة الإسلامية بذلك بين يدي النقد التاريخي عملا قيما لا يعرف له الناس مثيلاً في آداب الأمم الأخرى. وقد رتبت معظم الكتب التي أُلفَت في هذا الميدان إما طِبقاً لأجيال المحدثين والرواة، أو طبقاً لمواطنهم وبلدا م، أو طبقاً للترتيب الهجائي لأسمائهم. وكتاب "طبقات الحفاظ" للحافظ (خاتمة الحُفاظ) جلال الدين السيوطي، من هذه المؤلفات التي رتبت التراجم فيه طبقاً لأجيال المحدثين وطبقا م.

و"الحافظ" في اصطلاح المحدثين هو من توسع في رواية الحديث ومعرفة فنونه بحيث يكون ما يعرفه من الأحاديث وعللها أكثر مما يجهل، وقد حدده بعض أهل العلم بحفظ 100.000 حديث رواية ودراية حِفظا وفَهما.

بنى السيوطي كتابه على كتاب "تذكرة الحفاظ"[5] للحافظ شمس الدين الذهبي (- 748هـ/ 1348م)[6] التي احتلت أهمية كبيرة في التاريخ العلمي عند المسلمين، وبنى عليها الكثيرون مؤلفات أُخر طلبا للكمال لهذا الكتاب الهام، كأبي المحاسن الحُسيني (- 765هـ/

---

4 هذا قول منسوب إلى محمد بن سيرين وإلى مالك وغيرهما رحمهما الله تعالى، رواه عنهما وعن غيرهما غير واحد من أهل العلم. انظر: الذهبي: **سير أعلام النبلاء** 611/4، 343/5، ابن فرحون: **الديباج المذهب** 21/1، ابن أبي يَعْلَى: **طبقات الحنابلة** 38/2، وانظر: **فتح المغيث** للسخاوي 326/1 (ط. دار الكتب العلمية، بيروت).

5 نلفت نظر القارئ أن الكثير من السلف يعبر عنها باسم (طبقات الحفاظ) أيضاً، وهذا كثير في تعبير الحافظ ابن حجر عنها في لسان الميزان (مثلاً ج 1 الترجمة 701، 1120،... وغيره، بل لعلنا لا نجد من لا سلف من سماه بتذكرة الحفاظ، فينبغي أن لا يخلط بين طبقات الحفاظ للذهبي وطبقات السيوطي.

6 سبق تقديم بحث عن تذكرة الحفاظ في هذا الباب.

1364م)، وتقي الدين ابن فَهد (-871هـ/ 1467م)،[7] والسيوطي في ذَيلٍ صنفه يكمل به الحفاظ من حيث وقف الذهبي إلى عصره، ثم عاد فضم إلى هذا الذيل تراجم أخر ولخص الكتاب،[8] فكان كتابه "طبقات الحفاظ."[9]

لخص السيوطي في "طبقات الحفاظ" تذكِرة الذهبي وأتمها إلى عصره، فجمع فيها من يرجع إلى اجتهادهم في توثيق الرواة وجرحهم وتضعيفهم وتصحيح مرويا م، ورتبها على أربع وعشرين طبقة تبدأ بالطبقة الأولى طبقة الصحابة، وتنتهي الطبقة الأخيرة بشيخ الإسلام الحافظ الشهير ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة 853هـ.

وقد احتوت كل ترجمة -غالباً- على اسم الحافظ وكنيته ونسبه،[10] ثم بيان أهم شيوخه، وأهم أصحابه، وبيان تاريخ وفاته -وقد يذكره سنة مولده أحياناً- وسياق بعض الأخبار عن الحافظ وشيء من مؤلفاته، وبعض أقوال العلماء فيه مما يكشف عن مبلغ علمه وعدالته، وشيء مما قيل فيه من عدالة وثناء، كل ذلك في إيجاز، فلم تتجاوز غالب تراجمه نصف الصفحة من القطع المتوسط. ولم يتقيد السيوطي بما في تذكرة الذهبي فجاء فيه بآراء ونقول ليست فيه،[11] فقد كان السيوطي يختار ويؤلف أيضاً، مما لا يستغنى معه عن أي من الكتابين.

والكتاب يقدم للقارئ موسوعة صغيرة الحجم واسعة ا ال عبر تسعة قرون من تاريخ الإسلام، تعرضت لأكثر من ألف ومائة من عيون أعلام الأمة، يقدم عن كل منهم فكرة موجزة مفيدة، ومثالاً يحتذى.

---

7 وكذا اختصرها ابن عبد الهادي وغيره.

8 اشتمل ذيل السيوطي على تذكرة الحفاظ على خمس عشرة ترجمة، توزعن على أربع طبقات (22:25)، أما ما يقابلها في طبقات الحفاظ فثلاث طبقات (22:24) أثبت فيها نص الذيل المفرد بحذافيره دون تغيير لكنه أضاف إليهم تراجم أخرى في هذه الطبقات، وبهذا أغنت طبقات الحفاظ تماماً عن الذيل المفرد إلا لغرض المقابلة بين الكتابين أو مراجعة لفظ قد يتطرق إليه الشك.

9 طُبِعَت هذه الذيول الثلاثة مع تذكرة الحفاظ في مجلد ثالث مكمل للكتاب مع تعليقات نفيسة للشيخ أحمد رافع الطهطاوي علق فيها على الذيول الثلاثة.

10 وقد استبعد السيوطي الرمز لمن رويَ لهم من أصحاب الكتب الستة، وهو ما التزمه الذهبي.

11 كما وجدنا ترجمة ابن الجارود سقطت من طبقات الحفاظ وهي مذكورة في التذكرة، ولا نجد لذلك تفسيراً إلا أن يقال لم تكن في نسخة السيوطي من التذكرة، والمقام يحتاج لبحث.

ولقد صورت "طبقات الحفاظ" مقاييس الثقافة في العالم الإسلامي في كل فترة من الفترات التي تناولتها، واتجاهات العلماء الدراسية واهتماما م العلمية في العلوم المختلفة، وطُرق التدريس والإملاء والمناظرة والمذاكرة، والحلقات العلمية، وأماكن الدراسة في المساجد والجوامع والبيوت والربط، والمدارس المعنية بتدريس مذهب أو مذهبين أو المذاهب الأربعة في شتى أنحاء العالم الإسلامي.

كما حفِظَ لنا الحافظ السيوطي في كتابه عددا هائلاً من أسماء الكتب ووصفها مع تزويد الدارس بالمعلومات المتعلقة ا مما يمكن أن يشكل فهارس مكتبية (ببليوغرافيا) ضخمة. ولقد حظِي الكتاب بتحقيق علمي طيب قام به الأستاذ علي محمد عمر[12] الذي حقق الكتاب عن نسخة مكتبة مصطفى فاضل بدار الكتب المصرية (رقم 59 تاريخ م)، ونسخة المكتبة التيمورية (رقم 473 تاريخ -تيمور) فجاء تحقيقاً جيداً، أقام النص وصححه، وضبط كثيراً من أعلامه، وأدى للكتاب حقه، مذيلاً بفهارس الأعلام، والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأشعار، والقبائل والأمم والفِرق، والأماكن والبلدان والمياه، والأيام والوقائع والحروب، والكتب، وقامت بنشره مكتبة وهبة، القاهرة، 1393هـ/ 1973م، في 717 صفحة، من القطع المتوسط، احتل نص الكتاب منه 548 صفحة.

---

[12] د. علي محمد عمر: محقق، اهتم بتحقيق التراث الإسلامي، وعمل بـ"مركز تحقيق التراث" بدار الكتب المصرية، امتازت أعماله التحقيقية المنشورة بالدقة والأمانة العلمية، اهتم بضبط النص والأعلام الواردة فيه ووضع الفهارس الفنية لأعماله المحققة، غير أن تحقيقه ليس بتحقيق العلماء، فهو لا يتعرض للقضايا المطروحة في المؤلفات المحققة بالمناقشة العلمية أو التعقب أو الشرح ونحو ذلك. نشرت له مكتبة وهبة (القاهرة) تحقيق كتاب **طبقات المفسرين** للداودي (- 945هـ)، **وطبقات الحفاظ** لجلال الدين السيوطِيّ (ط1: سنة 1393هـ/ 1973م)، **وطبقات المفسرين** للسيوطي (ط1: 1396هـ/ 1976م)، كما نشرت له أيضاً: **فضائل مصر** لعمر بن محمد بن يوسف، الكِنْدِيّ (ط1: 1391هـ/ 1971م) (بمشاركة د. إبراهيم العدوي)، ونشرت له مكتبة الأنجلو (القاهرة) (سنة 1979م) تحقيق **عجائب المقدور في نوائب تيمور** لابن عربشاه. ونشرت له مكتبة الخانجي (القاهرة) (بدون تاريخ) تحقيق كتاب **الوسائل إلى معرفة الأوائل** لجلال الدين السيوطي (بمشاركة إبراهيم العدوي أيضاً). ومن أعماله تحقيق كتاب **طبقات المفسرين** لأحمد بن محمد الأدرنه وديّ (ق 11هـ).

أما نسخته الإلكترونية الصادرة ضمن أسطوانة (مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية) عن (شركة التراث، عمان) والتي اعتمدت على طبعة (وترقيم صفحات) دار الكتب العلمية بيروت سنة 1403هـ، فلا تعدو أن تكون عملاً تجارياً معيباً.[13]

13 مثلاً: من عجب أن يستكثر المسئول عنها –مثلاً- مقدمة المؤلف والتي لم تزد على نصف صفحة فحذفوها!

طَبقَات المُفَسرين

لشمس الدين الداودِي[1]

حتى القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي لم يجد العلامة الحافظ جلال الدين السيوطي (-911هـ/ 1505م) أمامه بل ولم يسمع عن كتاب أُلف في تراجم المفسرين،[2] وهو ما دعاه إلى الشروع في جمع كتابه **طبقات المفسرين**، لكِن الأجل حال بينه وبين إتمام الكتاب ولم يقَدر له أن يخرج عن طَور مسودة خلفَها وراءه وقَعت لتلميذه شمس الدين الداودِي (-945هـ/ 1539م) فنقلها مِن نسخة المؤلف لتنتشر بين الناس عن طريقه،[3] ولتصلنا من هذه الطريق نسخة كُتِبت سنة 973هـ/ 1566م،[4] احتوت على 136 ترجمة،

---

[1] هو: محمد بن علي بن أحمد، المالكي (وقيل: الشافعي)، شمس الدين، الداودِي (الداوودِي) (- 945هـ/ 1539م) محدث، حافظ، مفسر، قال فيه ابن العماد الحنبلي: "كان شيخ أهل الحديث في عصره. آثاره: **طبقات المفسرين، ذيل طبقات الشافعية للسبكي**، ترجمة الحافظ السيوطي. (الداودي: طبقات المفسرين 386/2، ابن العماد: شذرات الذهب 264/8، الكتبخانه 81/5، الزركلي: الأعلام 291/6، كحالة: معجم المؤلفين 304/10، حاجي خليفة: كشف الظنون 452/1، 1107/2).

[2] كان السيوطي -رحمه الله تعالى- يظن أنه لم يؤلف إلى عصره كتاب في هذا الشأن (وهذا ما صرح به في صدر كتابه، فقال: "... وبعد فهذا المجموع فيه طبقات المفسرين، إذ لم أجد من اعتنى بإفرادهم كما اعتُنِي بإفراد المحدثين والفقهاء والنحاة وغيرهم " **طبقات المفسرين** للسيوطي ص 21)، والحق أن مسبوق بـ **رسالة في طبقات المفسرين** لأبي القاسم القاسم بن فِيره الشاطبي (- 590هـ) صاحب المنظومة الاشطبية في علم القراءات، وتوجد منها نسخة خطية في الما ينه 117 (كما قال بروكلمان في **تاريخ الأدب العربي** ق 4 / 192) (ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة).

[3] ورد في نهاية نسختي الكتاب الخطيتين (مخطوط يكي جامع، والتيمورية) ما يلي (مع اختلاف بينهما في بعض الألفاظ): «انتهى ما وجد من خطّ مؤلفه. قال تلميذه الحافظ الشمس الداودي رحمه الله تعالى: علقْتُ ذلك من مسودة في أوراق لم يتمها شيخنا، وكان عزمه أن يكون مؤلفاً حافلاً، فلله الحمد والقوة سبحانه. انتهى». (طبقات المفسرين للسيوطي ص 125). وفي تأكيد ذلك قال حاجي خليفة في **كشف الظنون** ص 1107: "لم يتم كما في فهرسه."

[4] في آخر الكتاب (ص 125): «نجز هذا الكتاب يوم الجمعة ثالث عشري ذي الحجة الحرام ختام عام ثلاث وسبعين وتسعمائة، على يد فقير رحمة ربه: أحمد بن أبي بكر السنفي المالكي».

ولعل هذا ما دعا محمد بن علي الداودي إلى إتمام هذا المشروع في كتابه الذي حمل نفس الاسم "طبقات المفسرين."[5]

لا ندري متى بدأ الداودي العمل في كتابه "طبقات المفسرين"، لكنه فرغ من تبيضه عام 941 هـ/ 1534م، أي قبل وفاته بنحو أربع سنوات،[6] ليضم نحو سبعمائة ترجمة[7] رتبت على حروف الهجاء حسب الاسم الأول للشخصية وعلى الحرف الأول من اسم والده، توزعت على نحو ثمانمائة صفحة من القطع المتوسط.[8]

ولسببٍ لا نعلمه افتتح الداودي كتابه مباشرة - بعد البسملة - بحرف الألف ليشرع في المقصود دون خطبة للكتاب أو مقدمة يبين فيها الغاية المقصودة من كتابه أو منهجه فيه،[9] أو مقصوده بالمفسرين إلا أن مسلكه يدل على أنه أراد جمع علماء التفسير، ومن يلحق بهم من المبرزين في دراسة "أحكام القرآن" و"غريب القرآن" و"معاني القرآن" و"إعراب القرآن" و"ناسخ القرآن ومنسوخه" -دون علماء القراءات- وإن لم يؤلفوا شيئاً في ذلك. (فهو يترجم للمفسرين -ومن لَحِق بهم- لا للمؤلفين منهم).

ولم يكن منهج الداودي في اختيار المفسرين انتقائياً كما فعل السيوطي في كتابه طبقات المفسرين حينما اشترط ألا يدخل من مفسري الفِرق الأخرى سوى المبرزين منهم خاصة، أما الداودي فأدخل كثيراً من الرافضة والمعتزلة وغيرهم،[10] وإن لم يقع له الاستقصاء فقد فاته منهم كثير كما فاته من مفسري أهل السنة.

وقد سلك في نص الترجمة المنهج المتبع في كتب التراجم وتاريخ الرجال في التراث العربي؛ فيبدأ الترجمة بسياق اسم الرجل وكنيته ونسبه وألقابه ولقبه الديني. ويسوق شيئاً

---

5 لا نزاع في اسم الكتاب، والداودي وإن لم ينص على هذا الاسم فيصدر كتابه أو خاتمته أو ما بينهما إلا أن الاسم معلوم ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون في غير موضع (مثلاً: 452/1، 1107/2،..)

6 كشف الظنون 1107/2.

7 على وجه التحديد 704، وفق ترقيم الأستاذ علي محمد عمر.

8 وفق طبعة د. علي محمد عمر وقع النص المحقق في 823 صفحة (الجزء الأول 458 صفحة، والثاني 420 صفحة دخل فيها تقديم الطبعة وفهارس الكتاب).

9 هذا هو أول الكتاب بالتأكد؛ إذ هو ما بين أيدينا في النسخة المطبوعة، وهو أيضاً ما نص عليه حاجي خليفة في كشف الظنون 1107/2، فأمنا الظن أن يكون ثمة نقص في المطبوعة مثلاً.

10 فترجم للجاحظ 16/2، وأبان بن تغلب 3/1 وغيرهما.

من سِيرته فيتحدث عن شيوخه ومن أخذوا منه، وعن منـزلته العلمية وتخصصاته ومؤلفاته، وينقل -عادة- أقوالاً لأهل العلم لبيان ذلك أو تأكيده، كما يذكر تاريخ مولده ووفاته (إلا أن يجهل ذلك). ويختم كثيراً من تراجمه بذكر المصدر الذي أخذ عنه الترجمة فيقول: "ذكره ..." فلان وهو ما يفيد أن النص السابق مأخوذ عنه.

وقد توسط الداودي في تراجمه فغالبها متوسط الطول يتراوح بين نصف صفحة إلى صفحتين أو ثلاث من القطع المتوسط، إلا أن تكون المعلومات المتوفرة عن الشخصية قليلة فيسوق ما توفر منها مما قد لا يزيد عن سطرين أو نحو ذلك.[11]

وشخصية الداودي غير واضحة في الكتاب، والنقول عن المصادر المختلفة هي سمت الكتاب العام، حرص على الدقة في النقل،[12] لكنا لم نجد له آراء أو تعقيبات على ما يسوق (بخلاف الحال في كتب التراجم لابن كثير والذهبي وابن حجر ونحوهما).

وقد اهتم الداودي بذكر قائمة مصادره في اية الكتاب، فكان من أبرز مصادره - وهب كثيرة تدل على اتساع معرفة وواسع اطلاع-: **طبقات المفسرين** للسيوطي، ال**فهرست** لابن النديم، **طبقات الشافعية الكبرى** للسبكي، **طبقات الشافعية** لابن قاضي شهبة، **طبقات المالكية** لابن فَرحون، **طبقات الحنفية** للقرشي، **طبقات الحنابلة** لابن أبي يعلى الفراء، ذيل **طبقات الحنابلة** لابن رجب، **السياق** (سياق نيسابور) لعبد الغافر الفارسي، **طبقات القراء** لابن الجَزري، **المقفى** للمقريزي، **ذيل تاريخ بغداد** لابن الدبيثي، **طبقات النحويين واللغويين** للسيوطي، ... وغيرهم.

على أن انتفاع شمس الدين الداوِدي بكتاب شيخه **طبقات المفسرين** -الذي اتخذه أصلاً بني عليه كتابه- لم يقيده بنقْل النص في الغالب، بل كثيراً ما زاد فوائد وألفاظ على نص السيوطي لنفس الشخصية، على أن ثمة تراجم انفرد ا كتاب السيوطي -لم ترد عند

[11] مثلاً: الترجمة رقم 9 المذكورة في 9/1 جاءت مقتضبة جدًا، اقتصر فيها على اسم الرجل وكنيته وان له كتاباً في أحكام القرآن.

[12] استقراؤنا العام لاقتباسات الكتاب دلتنا على دقة المؤلف البالغة في النقل، لكنه اقتبس في 405/1: 406 فقرة أحالها للخطيب، وجدنا بين عبارته وعبارة الخطيب في تاريخ بغداد 404/11 كبير اختلاف، بل جعل الداودي الكلام فيها للخطيب في حين أن الخطيب إنما روى ذلك الكلام بإسناده في الكتاب إلى أبي بديل الوضاحي.

الداودي- ولا نعلم لهذا تفسيراً فلا يصح أن يقَال لعلها زيادة في نسخة أخرى.. كيف والكتاب إنما جاءنا عن طريقه![13]

ومن القطعي أن الداودي لم يستقص المفسرين ففاتته جملة كبيرة استدركها عليه من جاء بعده، وبالرغم من استفادة الداودي من كتاب شيخه السيوطي استفادة تامة، وبالرغم من أن للسيوطي تفسيرين (التفسير الكبير، والدر المنثور) والكثير من المؤلفات في علوم القرآن (منها: الإتقان في علوم القرآن وغيره) فمن العجب أنه لم يترجم الداودي لشيخه في الكتاب.

ويؤخذ على المؤلف أنه سرد التراجم سرداً عاماً دون اهتمام خاص بالشخصية من جهة التفسير، فجاءت التراجم تعريفاً عاماً، دون إبراز ما يتعلق بالشخصية من زاوية اهتمام الكتاب بشكل خاص، كما يؤخذ عليه أنه لم يفصل الحديث عن آثارهم في التفسير والدراسات القرآنية مكتفياً باسم الكتاب، وما قد يردفه ببيان عدد أجزائه (أو: مجلداته)، دون تفصيل لمحتوى الكتاب وقيمته وما أُلف عليه ومدى استفادة الناس به ونحو ذلك، على أن الكتاب -على أية حال- جاء زاخراً بالحياة نقَلَ إلينا نبض الحياة العلمية للأمة الإسلامية عبر العصور، فعرض المؤلفات الكثيرة التي زخرت ا الحضارة الإسلامية وما وقع بين العلماء من مناظرات ومناقشات ومواجهات، وتحدث عن رحلة العلماء وأخذ الشيوخ وانتقال التلاميذ، كما تحدث عن المدارس العلمية، ومواقف العلماء من الحكام ومواقف الحكام من العلم والعلماء ...[14]

وفي الكتاب الكثير من الفوائد العقائدية والكلامية،[15] والفقهية، والأصولية،[16] والحديثية،[17] واللغوية،[18] والنحوية،[19] والصرفية والبلاغية والأدبية، والتاريخية،[20] ... إلخ،

13 التراجم علي سبيل الحصر، هي أرقام: (16، 40، 90) (بترقيم د. علي محمد عمر).

14 انظر مثلاً: احتكام بعض الخلفاء إلى العلماء 138/1.

15 مثل: إمامة أبي بكر 37/2، ...

16 مثلاً: إبطال القياس 173/1.

17 مثلاً: التسوية بين صيغتي حدثنا وأخبرنا في الرواية 1 / 76.

18 مثلاً: النحت 1 / 136.

19 مثلاً: الاسم 2 / 278.

وفيه الحديث عن الكثير من بلدان العالم الإسلامي وما كانت تعج به من حياة علمية وظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية أيضاً،[21] وفيه أخبار عن الِفرق والملل والنحل، وفيه أيضا من في غير العلوم الشرعية فوائد تتعلق بعلوم أخرى مثل: علم الجبر، الكيمياء، ... وغيرهما.

كما اشتمل الكتاب على ذخيرة عظيمة من أسماء المؤلفات في التفسير وعلوم القرآن بل وفي شتى فروع المعرفة الشرعية وغيرها مما كتبه علماء الإسلام في مختلف العصور قَرنها الداودي بما عرفه من معلومات تتعلق ذه الكتب، والكثير من هذه الكتب لم يطلع الباحثون المعاصورن عليها إما لأ ا مخطوطة أو مفقودة، ومن ذلك ما جاء فيه نقُول وأسماء للكثير من المؤلفات الأندلسية التي وجدت زمن الداودي -وقبله- وهي الآن في عداد ما فقدناه إلى غير رجعة من تراث الأندلس العربي، كل ذلك يجعل من الكتاب مصدرا هاما لرصد نتاج الحضارة العربية والإسلامية.

وقد قام د. علي محمد عمر بتحقيق الكتاب، وقد نشرته مكتبة وهبة بالقاهرة عام 1392ه/ 1972م، في جزأين من القطع المتوسط (مجموع صفحا ما 878) ألحق بآخر كل جزء فهرست التراجم الأساسية للمشتمل عليها الجزء، ثم ألحق بالجزء الثاني الفهارس العامة للكتاب، اشتملت على فهارس: القبائل والأمم والفرق، الأماكن والبلدان والمياه، الأيام والوقائع والحروب.

وقد اتسم التحقيق بما اتسمت به أعمال الدكتور علي عمر من دقة وأمانة علمية[22]،

---

20 مثلاً: معركة الجمل 2 / 358، بيعة العقبة 1 / 374، هل كان يكتب اسمه؟ هل ينفي هذا أنه كان أمياً، وهل يقدح هذا في المعجزة؟ 1 / 212، مقتل الحسين بن علي رضي الله عنه 1 / 300 (20) انظر مثلاً: باجة القيروان 1 / 212، الري 1 / 185، نَسف 1 / 129، بلخ 1 / 44، إسنا 2 / 349، أصبهان 2 / 278 ...

21 وإن وقعت فيه بعض الأخطاء الطباعية مثلاً: 1 / 5 س 8، 11 س 11، 28 س 17، 2 / 80، 24 س 18، 84 س 2، ... كما وقع سقط في بعض أسماء المترجم لهم لا ندري هو نقص في أصل الكتاب أم هو من المحقق أم مجرد خطأ طباعي، ففي 2 / 7 (الترجمة 389) سقط اسم جد المترجم وهو عمر بن محمد [بن أحمد] بن إسماعيل.. مع أنه ورد بهذا التمام في طبقات السيوطي (الترجمة 82)، ولم نجد للمحقق تنبيها على ذاك، مما يشعر بأنه خطأ طباعي.

22 وإن وقعت فيه بعض الأخطاء الطباعية مثلا: 1 / 5 س 8، 11 س 11، 28 س 17، 2 / 80، 24 س 18، 84 س 2، ...كما وقع سقط في بعض أسماء المترجم لهم لا ندري هو نقص في أصل الكتاب ام=

واهتمام بضبط النص والأعلام الواردة فيه، غير أن تحقيقه لا يتعرض للقضايا المطروحة في الكتاب من مناقشة علمية أو تعقب أو شرح ونحو ذلك، مما قد يحتاجه الكتاب في بعض المواضع. كما افتقر إلى فهارس الأيات، والأحاديث، والأمثال، والأعلام، والمصطلحات، ... إلخ، كما أن الكتاب بحاجة ماسة إلى فهرست واف دقيق للتصانيف المذكورة فيه. وقد أعادت دار الكتب العلمية بيروت، 1403 / 1983 نشر الكتاب مصورا عن هذه الطبعة بعد أن تعدت على التحقيق بحذف اسم المحقق ومقدمته (وهي هامة للتعريف بالأصل الخطي لتحقيق، ومنهج التحقيق أيضا)، وأثبتت على غلافي الكتاب العبارة الكاذبة (راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة بإشراف الناشر)! كما حصل عبد العزيز الدردير موسى عويضة على درجة الدكتوراه بجامعة الأزهر قسم التفسير عن تحقيقه للكتاب، بإشراف: أد. عبد الغني الراجحي عام 1397هـ/ 1977م.

=هو من المحقق أم مجرد خطأ طباعي، ففي 7/2 (الترجمة 389) سقط اسم جد المترجم وهو عمر بن محمد [بن أحمد] بن إسماعيل، مع أنه ورد بهذا التمام في طبقات السيوطي (الترجمة 82)، ولم نجد للمحقق تنبيها على ذلك، مما يشعر بأنه خطأ طباعي.